قال علینا القاء الاصول وعلیکم التفریع

اسعاف المامول

بشرح زبدة الاصول

در مطبع اثنا عشری لکھنؤ باهتمام سید محمد بن عابد علی طبع شد



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من نزلت الكتاب بآيات محكمات واخر متشابهات ومؤولات لا يعلم تاويلها الا الله والراسخون في العلم من الائمة الهداة ونصلي على من نسخ سنة الاولين بآيات بينات ومعجزات باهرات وآله الذين اجمعوا على ان يأسسوا اساس الدين بقوانين الاصول وشيدوا ابنيانه بتمهيد القواعد والضوابط على وفق المامول سيما على صنوه وصهره الصادع بالاوامر والنواهي العارف بحقائق الاشياء كما هي اما بعد فيقول العبد الخامل النزدوي ابو الحسن علي بن السيد تقي الرضوي غفر الله له سيئاته واسكنه بحبوحة جناته انه لما كان علم الاصول من اجل العلوم قدرا واوفرها سترا واكثرها نفعا واكملها جمعا وقد سعى في تمهيده جم غفير وجمع كثير من الاواخر والاوائل وصنفوا فيه كتبا ورسائل وبينوا فيها مهمات المسائل وزينوها بالحجج والدلائل وكان من احسن ما صنف في هذا الباب واخصر ما ينشط افهام اولي الالباب النميقة البهية البهائية والصحيفة الشريفة السنائية اعني بها الزبدة الوجيزة والجوهرة العزيزة للشيخ المحقق والفقيه المدقق النحرير القمقام والحبر الطمطام المشتهر في الآفاق العلامة على الاطلاق العالم الرباني والنور الشعشعاني بهاء الملة والدين اسكنه الله في اعلى عليين ولعمري انها رسالة قليلة اللفظ كثيرة المعنى حاوية من المطالب على ما هو اشرف واسنى صغيرة الحجم رشيقة النظم فادعاني بعض من لكلماته حكم وامتثال امره غنم بان اشرحها شرحا يكشف استارها ويوضح مطالبها ما طالبها فاستقلت من هذا الخطب الجسيم والشان الفخيم الذي هو ما قيل فيه من الصعب بمكان ونظم دينا وعتيق وعلمي بان ايدي افكاري قاصرة عن الوصول الى هذه الدرجة العليا اذ مخه عقلي ضعيفة عن ان تطاول دون تلك المرتبة القصوى مع ان السلف قد قصروا النظر عن تعمق النظر فيها بالحتم التفضيل واغنوا عن امعان الفكر ودونها باحسن تكميلا وان العلم في هذا العصر قد خفيت

رياضه وبيت حياضه وغار ماءه وطار رواءه حتى لم يبق صعب يتيا بار بابه وحارف يعرف قدر ابحاثه ولكن
لما لم السيف بالاقالة ولا اعني من المقالة لبيت دعوته بتلبية الطبع وبذلت في مطاوعته جهد المستطيع ووجهت
بنان النظر الى حل عقد استارها وثنيت عنان البيان الى كشف خبيات اسرارها مع توزع الحال وتشتت البال
وضيق المجال متصديا لحل مطالب الكتاب معرضا عن ايراد ما يوجب الاطناب واسئل الله العصمة من الطعن
والاضطراب وبيده ازمة الصواب في كل باب اللهم اجب دعوتي بمحمد وآله الاطياب قال المصنف برد الله
مضجعه ونور مهجعه ابهى اسم التفضيل من البهاء وهو الحسن اللطيف الفائق احمل لغة ما يبتنى عليه شيئ يبتنى
عليه الخطاب فالخطاب يطلق على توجيه الكلام نحو الغير للافهام وقد ينقل الى الكلام الموجه كما نص عليه الطريحي النجفي
في مجمع البحرين وقال في الحاشية قد يراد بالخطاب الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقد يراد به معناه المصدري
اعني توجيه الغير للافهام وعلى الاول جرى قولهم فلان لا يفهم الخطاب وعلى الثاني قولهم خطاب الاحمق حماقة انتهى
فمعنى العبارة ان احسن والطف كل اصل لغويا كان او اصطلاحيا الذي يبتنى عليه الكلام الموجه نحو الغير
للافهام حمده تعالى وانما فسرنا بكل اصل بناء على ما قيل من ان النكرة الموصوفة تفيد العموم ثم الكلام الموجه
اعم من ان يراد به الحكم الشرعي او غيره فتخصيصه بالحكم الشرعي كما وقع من الشارح الخوانساري غير موجه فتامل
والاولى قول بالتنوين فصل مصدر بمعنى الفاصل او المفصول اي قول فاصل بين البسملة ومقاصد الكتاب
او مفصول لا يشتبه على من يسمعه ويجوز ابقاؤه على المعنى المصدري ووصف القول به مبالغة كما في زيد عدل
وان يكون بمعنى المقطوع به لا خلاف ولا ريب فيه حذو ما فسر قوله تعالى انه لقول فصل بان الوعد بالبعث
والاحياء بعد الموت قول فصل اي مقطوع به لا خلاف ولا ريب فيه كما صرح به شيخنا النجفي في مجمع البحرين
ثم وجه احقية الحمد واولويته على ما ذكر ان متعلقه الذات العلية ولا ريب في اولويته على الاشياء طرا قال في
المنية اي مفصول لا يشتبه على من يسمعه او فاصل بين البسملة ومقاصد الكتاب واما ارادة الفاصل بين الحق
والباطل كما روي عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى انه لقول فصل اي فاصل بين الحق والباطل ببيان
حال كل واحد منهما فلا يتمشى في الحمد الا بتكلف انتهى وجه التكلف ان اسم التفضيل اذا اضيف فالاكثر ان
يقصد به زيادة موصوفه على ما اضيف اليه فشرطه ان يكون موصوفه بعضا مما اضيف اليه ولما جعل حمد الله
[illegible] من القول الفاصل بين الحق والباطل [illegible] من بعض افراد القول الفاصل بين الحق
والباطل الا ان يكون من قبيل يوسف احسن اخوته [illegible] الزيادة المطلقة على ما اضيف اليه سواء كان

من المبالغة او لا يحتمي اليه اولو الالباب جمع لب وهو الخالص والمراد العقل لانتمائهم الانتساب وانتسابهم اليه بان
يقولوا نحن اصحاب الكلام الفلاني وفيه مبالغة ولا حاجة الى جعله من باب القلب كذا في المنهية والحاصل ان اولي الالباب
يفتخرون بذلك الكلام حتى ينسبوا انفسهم اليه ويقولوا نحن اصحاب الكلام الفلاني لا ان الكلام يفتخر بهم وينتسب اليهم
ويعرف بهم هذا وان عم في كل الخطاب عند اولي الالباب فانهم يعرفون الرجال بالمقال لا المقال بالرجال الا ان
المقصود فيما نحن فيه وصف الكلام وهو حاصل بدون القلب فلا حاجة اليه حمد من خبر لقوله ابهى او بالعكس نظرا
الى تخصصهما بالاضافة لكن الاول اولى لكون الاولية من شان المبتدأ تنزه وتباعد عن وصمة التحديد والقياس
الوصمة العيب والعار يقال ما في فلان وصمة اي ليس فيه عيب ونقص والمراد بالتحديد الحد باي معنى اخذ لكن
الظاهر مصطلح اهل الميزان اي ليس له جنس ولا فصل لاستلزامه الافتقار وبه صار التحديد وصمة وانما معرفته
بالاسماء والصفات كما ينطق به الروايات والقياس مساواة الغير له في شيء من الصفات ولا ريب ان غيره تعالى
ممكن والقياس يستلزم كون المقيس من جنس المقيس عليه فلو كان تعالى مساويا لغيره لكان معيبا كغيره وتقدس عن
ادراك العقول والحواس اما تقدسه تعالى عن الحواس فظاهر لمعلومية كونه غير مرئي بالعقل والنقل واما عن ادراك
العقول فبناء على عينية وجوده وتشخصه له لامتناع حصول ما هو كذلك في ذهن من الاذهان عالية كانت
او سافلة كما تقرر في مقره والصلوة والسلام على من ارسله لتبليغ الاوامر والنواهي لا يخفى ما فيهما من البراعة
واعلم ان الصلوة في كتاب الله جاءت لمعان منها قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم ان صلوتك اي دعاءك
سكن وتثبيت لهم ومنها قوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اذ يريد بها الصلوة المفروضة ومنها اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة اي ترحم ومنها قوله اصلوتك تامرك اي دينك والمراد هنا الثالث لا يذهب عليك
ان الصلوة وان كانت بمعنى الرحمة لكن يجوز ان يراد بها هنا الاعتناء بشرفه ورفع شانه ونعم الارادة على حذو ما
قيل في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن هنا قال بعضهم تشريف الله محمدا بقوله ان الله وملائكته
يصلون على النبي الخ من تشريف آدم بالسجود على ان الصلوة جاءت بمعنى التعظيم ايضا ومنه اللهم صل على محمد وآل
محمد اي عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الاخرة بتشفيعه في امته وتضعيف اجره ومثوبته فلا حاجة
من نقلها من الرحمة الى تلك الارادة ثم ان المصنف رحمه الله لم يصرح باسمه تعظيما او تنبيها على ان الوهم لا يتخطى الى
غيره بقرينة المقام وعدولا من اضعف الدليلين من اللفظ الى اقواهما من العقل واشرف من عرفه سر الحقائق
بالنصب على المفعولية اي الحقائق المخفية من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف الحقائق جمع حقيقة وهي الماهية الموجودة

فى الخارج وقد يطلق على الماهية مطلقا من حق يحق اذا ثبت والمعنى انه تعرفه واعلم خفيات حقائق الاشيا
كما هى اى اسرار الحقائق فى انفسها عليه من المواقع ومحل الحقائق على الاحكام الحقة بيانا فيه تحليتها باللام
وذكر الاحكام فيما بعد وآله الذين من انوارهم نقتبس ونستضئ والاحكام الحقة المشهورة وباثارهم واخبارهم
المروية عنهم عليهم السلام اعلم انه ان كل كلام اثر من آثارهم ومتكلم وعلامة لوجوده يعرف مسائل الحلال والحرام المراد بالحلال
بقرينة التقابل ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح او بقية التعرض بهما لاهميتها فافهم صلوات الله
عليهم ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والاجناس منقسمة بالفصول وفى بعض النسخ متقومة ولا يخفى انه لا
يتقوم اكثر الاجناس بالفصول بخلاف بعضها كالاجناس العالية وانما اتى به نظرا الى اكثرها على ان الجنس
عند الاصوليين بمعنى النوع عند المنطقيين كما صرح به العضدى وبل فى تقوم الانواع بالفصول ريب كلا وبهذا
يظهر تزييف ما اورد على قوله متقومة بان الاجناس جمع محلى باللام فيفيد الاستغراق وجميع الاجناس ليس
متقومة بالفصول فتأمل وكيفما كان فنسخة منقسمة اولى من متقومة لظهور انقسام الاجناس بمنافاة التمايز بالفصول
دون التقوم اذ لا ريب فى خفائه بالنسبة الى بعض الاجناس كما عرفت بل جميعها اللهم الا ان يقال ان المراد
تقومها بما وجدا عينيا لا ريب انها على طريقة الابهام فلا تحصل عينا الا بالفصول ثم ان قوله ما دامت الفروع الخ كناية
عن التابيد لان ترتب الفروع على الاصول وكذا انقسام الاجناس بالفصول لا تنقضى بانقضاء الايام ولا
تنصرم بانصرام الشهور والاعوام وبعد مبنى على الضم حالاته الثلث مشهورة فيقول الفاء اما على
توهم اما او اجراء على تقديره وراجى عفو ربه الغنى محمد المشتهر ببهاء الدين العاملى بفتح العين المهملة وبعدها
الف وميم مكسورة نسبة الى جبل عامل قطر بارض الشام الى جهة الجنوب من اعمال المدينة صفد باعتبار قائم
بمساعدة طولية والافمولده بعلبك كما فى الحدائق الندية تحفة وزاد الله حب هذا اى المرتب
الحاضر فى الذهن فالاشارة مجازية لان حقيقتها انما يكون فى المشاهد المحسوس كذا اشير بها الى المعدومات
او الموجودات المجردة او المادية الغائبة عن الحس الحاضرة فى الذهن كان ذلك مجازا تنزيلا لحضوره
عند العقل منزلة المحسوس الحاضر يا اخوان الدين جملة معترضة قصد بها الترغيب باظهار الشفقة والاضافة
مجازية من قبيل اضافة السبب الى المسبب لان الدين سبب الاخوة ومستنده ما روى عن سليمان الجعفرى
عن ابى الحسن عليه السلام قال يا سليمان ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم برحمته واخذ ميثاقهم بالولاية فالمؤمن
اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة الحديث ما موصولة توفرت عليه دواعيكم جمع داعية وهو الباعث

وتحققه لا الى مضى بنفسه وحمل على معنى من كان ترتيب مبنى البناء بعيدة ثم وجه الحصر في هذه الخمسة اي الفنية لان المذكور فيها اما مقصود بالذات اولا الثاني الاول والاول اما ان يبحث فيه عن الادلة الشرعية او لا الاول الثاني والثاني اما ان يبحث فيه عما يشترك بعضها مع بعض فيه او عما يرجح به بعضها على بعض او عن حال المستدل بها الاول الثالث والثاني الخامس والثالث الرابع النهج الاول في المقدمات والتعبير بلفظ الجمع ايماء الى ان المراد بالمقدمات مقدمات الكتاب لتنوعها اذ بعضها مقدمات الشروع وبعضها مقدمات العلم ويمكن ان يراد بها ما يبدأ به قبل المقصود واعم من ان يكون مقدمة الكتاب او العلم والظرفية تجوزية افادة للشمول العموي باعتبار التحقق العلمي مقام الشمول الظرفي وفيه اي النهج الاول مطالب ثلثة سياتي المطلب الاول في نبذ وهو القطعة من الشئ والمراد هنا الحصة المتعلقة من مباحث هذا الفن من احواله اي علم الاصول كحده وغرضه ومرتبته وموضوعه ونبذ من مبادئه المنطقية المراد بالمبادي ما يتوقف عليه من الامور التي ليست بينة بنفسها او من شانها ان يبين في علم آخر وبالمنطقية التصديقات التي يتالف منها قياسات العلم ثم تخصيص المنطقية بالذكر بالمعية مع كون علم الكلام ايضا منها المناسبتها كما هو الاقرب او رياستها كما توهم لجميع العلوم فتكون احرى بالذكر علم هذا العلم واسمه في الاصل قبل العلمية مركب اضافي واعلم انه قد وقع التشاجر بين الفحول في اسامي العلوم واسامي الكتب هل هي اسماء اجناس او اعلامها فالمحققون على الاول والبعض على الثاني وعلى الحق لا يتجاوز عن الاول بناء على ان العلوم عبارة عن الملكة والتهيؤ القريب لاستخراج المسائل وعلى دخول علامة التعريف على تلك الاسماء والعلمية ينافيه واعتبار دخولها الوصفية الاصلية تكلف على انهم لا يعتبرون علم جنس في لفظ الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليه كوقوعه غير منصرف وعدم وجود سبب آخر دون الواحد فيعتبرونه ولذا صرح المحقق نجم الائمة الرضي بان علم جنس علم تقديري وفي اسماء العلوم والكتب ليست الضرورة ولم يحتج اليه وظاهر قول المصنف برد الشارح ضحته علم هذا العلم يشير بالمذهب الثاني الا ان يقول بارادة الاسم من العلم كما ذكرنا وانما اتى بلفظ العلم بالفتح للمجانسة بينه وبين العلم بالكسر فقال ثم لما كان معرفة المركب بمعرفة اجزائه فقال اما الاصل لغة ما ينبني عليه شئ ابتناء حسيا كابتناء السقف على الجدران او عقليا كابتناء الحكم على البرهان واصطلاحا القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب اشتراكا لفظيا وقد يراد به الحقيقة يقال اصل الانسان التراب اي حقيقة واللغة حقيقة هو اصلا كذا اي لغة لكن المراد فيما نحن فيه هو المعنى اللغوي ليشمل مباحث الاجتهاد والتقليد والترجيح وغيرها ولا يحتاج الى نقل اصول الفقه الى ما فسره المصنف بخلاف ما لو فسر الاصل بالدليل فيكون اصول الفقه بمعنى

دلائل الفقه فيخرج عنه مباحث الاجتهاد والتقليد مما ليس بدليل الفقه فيحتاج الى تقييد العلم بالقواعد الممهدة الخ ثم السبب في تفسير المصنف الاصل بالمعنى اللغوي والفقه بالمعنى الاصطلاحي هو اظهار المقصود من ان تسمية هذا الفن بهذا الاسم انما هو بهذا المعنى ويتحقق في ضمنه الاشارة ايضا الى مدح هذا الفن بانه موقوف عليه للفقه الاصطلاحي الذي هو من اشرف العلوم الشرعية فتامل والفقه لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون حديثا ولكن لا تفقهون تسبيحهم ثم النسبة بين الفهم والعلم عموم من وجه لتصادقهما على الفطن العالم وصدق الاول على العامي الفطن دون الثاني والثاني دون الاول على البليد العالم فالقول بترادفهما ينافيه العرف العلم المراد بالعلم ههنا التصديق كما هو المتبادر عند الاطلاق ويؤيده قول المصنف فيما بعد وظنيتها بقرينة التقابل لا خصوص التصور ولا الاعم منه كما هو مصطلح اهل الميزان والتقسيم الى التصور والتصديق لفظي فلا يرد ان صحة التقسيم علامة كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك والتبادر علامة كون العلم حقيقة في التصديق فتعارضا فتساقطا والقول بان التبادر اطلاقي ايضا كما ان التقسيم لفظي فلا يكون احد منهما علامة الحقيقة فلا مرجح على الحمل بالتبادر الاطلاقي وطرح التقسيم يدفعه ان التبادر امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية وهي المرجح على الحمل بالتبادر وان التبادر ليس اطلاقيا بل وضعي بشهادة صحة سلب العلم عن التصور اذ يصح ان يقال للمتصور انه ليس بعالم وان العمدة في باب الالفاظ بناء العرف وبناؤهم ههنا على مجازية اطلاق العلم على التصور فتدبر كذا افيد بالاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة على اسناد شيء الى آخر بطريق القطع ايجابا او سلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والمراد ههنا مطلق الخمسة التكليفية وخروج الوضعيات عندنا غير مضر كما سياتي فارادة التصديقات من الاحكام كما وقع عن الشارح الحرفوشي ره غير مرضي كما ستعرف بعيد هذا على ان ارادة التصديق من العلم كما مر يابى بانفسه مانع من الاباء حمل الاحكام على التصديقات فتامل — الشرعية ما اخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع او ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان العقل او الشرع وان لم يؤخذ بالفعل او ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ بلسان الشرع او العقل الفرعية ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية وخروج الاحكام الوضعية غير مضر لان الحق عندنا تبعا لجماهير المعروف بناء على ان المقصود الذاتي من تدوين العلم يتعلق بمسائله كما يشهد به

الوجدان والاستقراء فالمقصود بالذات شيء آخر ومن الفقه هو بيان الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية المترتب عليها
الثواب والعقاب المستخرجة المستنبطة عن ادلتها التفصيلية وهو مقدمة لها والاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من هذا
العلم وانما يبحث عنها فيه لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول مثلا لو لم تكن راجعة الى وجوب
الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة فيه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا السببية ودلوك الشمس ونحوها فتنبه خروجها
عن الحدود كذا قيل واذا تبين لك ذلك فاستمع ان المراد بالاحكام الواقعة في الحد هي مطلق الخمسة التكليفية التي
تتعلقها مشروطا بالعقل والقدرة والبلوغ والعلم واما ارادة النسب الخبرية او الجزئية او التصديقات او المسائل منها
لا يصح لقيد الشرعية بمعانيها اما على الاول فلعدم الطرد والتعريف بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها
انها نسب خبرية او جزئية او التصديقات او مسائل ماخوذة من الشارع بلسانه بالعقل او الشرع والعلم بها ليس فقها و
اما على الثاني فلا يطرد ايضا لصدقه على مسئلة الاحباط وتجسيم الاعمال الذين من شانهما الاخذ من الشارع مع
ان العلم بها لا يسمى فقها واما على الثالث فلا يطرد ايضا بل ما قلنا عن ادلتها التفصيلية الظرف اما متعلق بالعلم
فيعم الظاهر او بحاصل مستقر او الماخوذة او المستنبطة او بالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول خرج من جنس الادلة علم الله تعالى
المعلومية بعدم كونه ناشيا عن سبب من خصوص الادلة وخرج علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء و
الملائكة وان كان مسببا عن سبب لكن ما ليس مسببيته عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام
من مقام الملك العلام وايضا لخرج علم المقلد والانبياء من قيد عن ادلتها او تعبدا بالادلة المعهودة عند
الاصوليين بناء على ان الاضافة للعهد فح لزم استدراك قيد التفصيلية واما ارادة المعنى الاعم الشامل للادلة
التفصيلية والاجمالية من الادلة نظرا الى كون ما ذكر بمنزلة الجنس وجعل قيد التفصيلية مخرجا علم المقلد بناقيا علم بعض
المقلدين الثاني عن الدليل التفصيلي لمن يكون به او اورد عليه بصعوبة ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في
حقي لان الكبرى تعبدية التفصيلية فيقضيه الداعي الى ارادة التعبدية في التفصيلية وعلم ارادتها في الادلة مع عدم احتياج
قيد زائد على تقدير عهدية الادلة ثم **اقول** ما ذكرنا انما يستقيم لو جعل دليل المقلد هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به
المفتي فهو حكم الله في حقي من الادلة التفصيلية واما لو جعل من الادلة الاجمالية كما عده بعض المحققين فلا ريب في
ان قيد التفصيلية لاخراج علم المقلد فتدبر **فصل** لا يخفى ان المجتهد المتمكن على الفقه المساوي او قوة قريبة من الفعل بان
يتهيا له الاسباب والكتب ويعرف المباني ويستعد لرد الفرع الى الاصل كما المتجزي بل المطلق غالبا ولا نظام
الاحكام الكل بل ولا الجميع فلا يوجد الفقيه مصداق في الخارج لان المسائل متجددة وما فيه والاحاطة بالجميع للمجتهد متعذر

بل لا يصح التعريف المبنى من معانى الجمع المحلى باللام ولا انه على ارادة البعض من الاحكام يدخل علم المتجزى بناء على عدم تجزى

ثم **اقول** لو اريد من العلم معناه الاعم الشامل للعلم بالفعل والقوة وبالاحكام جميعها وبجعل قوله فعلا او قوة قريبا لا دونه

قريبة لاخراج من ليس له القوة القريبة بجميع الاحكام يستقيم الحد بتسليم لانه يكون المعنى الفقه هو العلم بكل الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها

التفصيلية سواء كان العلم بها بالفعل او بالقوة القريبة فلا يرد ما اورد عليه واما المراد من الاحكام جنس الحكم على التقدير جنسية لا يهما كما اراد

المصنف فيما بعد وبالعلم المعنى الاعم والعلم الخطى فلا يطرد الحد اذ حينئذ يكون المعنى الفقه هو العلم بجنس الحكم الشرعى الفرعى عن ادلتها

التفصيلية بالفعل او بالقوة القريبة فيصدق على من لم يكن متجزيا الشامل له قوة قريبة لحصول التجزى ومعلوم انه ليس داخلا

فى الحد الا ان يقال ان له ليس قوة قريبة ايضا فتامل فيه ثم لما كان يرد على التعريف ان الظاهر من العلم هو القطعى ومن الحكم

الواقعى فيخرج عنه اكثر ابواب الفقه لابتنائها غالبا على الادلة الظنية فاشار الى ذلك الايراد والجواب بقوله و

علميتها اى الاحكام عنها اى عن الادلة مع ظنيتها اى الادلة على التصويب اى على مذهب المصوبة

القائلة بان كل مجتهد مصيب ظاهرة لا سترة فيه توضيحه انه دفع دخل مقدر تقريره ان الظاهر من العلم القطع و

والفقه ظنى لابتنائه على الادلة الظنية فان اقوى مدارك الاحكام الكتاب والسنة وافادتهما مبنية على نقل اللغات و

لا تفيد الا الظن بمعانيهما والدليل الظنى لا يفيد الا الظن فكيف يصح اطلاق العلم على الفقه تقرير الدفع ان علمية

الاحكام وقطعيتها على مذهب المصوبة مما لا اشكال فيه فان الحكم يتحقق فى نفس الامر عندهم عند راى المجتهد فانهم قالوا ان حكم الله

تابع لراى المجتهد فكل ما ادى اليه رايه فهو حكم الله فى نفس الامر فاى حكم من الاحكام الظاهرية يحصل له يجزم بحقيته فى نفس

الامر يقينا وان كان دليله ظنيا بناء على عدم الملازمة بين ظنية الدليل وظنية المدلول فثبت علمية الاحكام بلا

اشكال وبل وكذا اى بدون القول بالتصويب بل على القول بان المجتهد قد يصيب وقد يخطى كما هو مسلك

جمهور المحققين فعلمية الاحكام خفية غير ظاهرة واجيب عنه بوجوه منها ما اشار المصنف بقوله الا ان يراد

بالعلم بالاحكام الاحكام الظاهرية فالمعنى الفقه علم بالاحكام الظاهرة من الادلة سواء كانت بحسب نفس الامر

او لا وهذه الارادة وان كانت خلاف الظاهر من لفظ الاحكام الا انها احسن من الاجوبة الاخرى وما قال

الشارح السنديلى ويلزم ان لا يكون الفقه علما بالاحكام بل علما بالظاهرية منها من الدلائل فغفلة مع شدته وعلمه

فى فن الميزان بعيد عن مثله اذ كيف يلزم ان لا يكون الفقه علما بالاحكام الا انها ليست بحسب نفس الامر

الاحكام الظاهرية لا الظاهرية الاحكام حلومية الفرق بين الاحكام الموصوفة بالظاهر والظاهر المضاف الى الاحكام

مفاد الاول الاحكام الظاهرة من الادلة وهو المطلوب ومفاد الثانى ظاهر الاحكام النفس الامرية المستفادة

Scanned by TapScanner

من الادلة وهو خلاف المقصود فتامل ويمكن بوجه الجواب فتامل قوله بالتهيأ اي الاحكام اي تهيأ في الظاهر [illegible]

الظن فمعنى العلم بالاحكام الشرعية حصل الاحكام الشرعية نظرا الى كونه من قبيل المجاز او المعلوم [illegible] الفقه حقيقة [illegible]

ستوه طرد الدخول الظنون الحاصلة للمقلد العامي من ادلته [illegible] الظنون [illegible] الخروج [illegible] الحسيات

النظرية والشكيات والوهميات مع كونها من الفقه وخروج القطعيات بعد حصول القطع فيها لانتفى في الفقه كما سنعرف منا

بعيد هذا ومن وجوه الجواب [illegible] الى المختار في الحد كما قال او يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعيين العمل

بها اي بالاحكام فالمعنى ان الفقه علم بتعيين العمل [illegible] الاحكام الشرعية [illegible] من الادلة والاربع [illegible]

والافتاء بتلك الاحكام واجب على المجتهد وان كانت ظنية ليست بنفس الامرية [illegible] العلم بوجوب العمل من المسائل

الاصولية لا الفقهية فلا يخرج التعريف [illegible] بوجوب العمل بالعلم بمعنى القطع [illegible] القطعيات

ودخول الظنون للمقلد العامي وفيه ما فيه [illegible] المطلوبة [illegible] الاحكام [illegible]

المعنى الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية [illegible] الفقه هو العلم بنفس المدلولات [illegible] الاحكام [illegible]

التعريف بخروج الظنيات من الدليل [illegible] لا يكون عدم القطع [illegible] النفس الامري [illegible]

القطع بالحكم الواقعي وعدم [illegible] ايضا بدخول المقلد العامي [illegible] الاحكام [illegible]

وبالشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك

والموهوم بل هما مجرى الاصول الفقهائية كاصل البراءة [illegible] عدم الدليل [illegible] حصل

القطع بمدلولية تلك الاحكام لنفس الامرية من تلك الاصول التي تجري في الاحكام [illegible] كذا افيد ومنها

التصرف في لفظ الاحكام بجعله اعم من نفس الامر [illegible] الظاهرية [illegible] النفس الامري [illegible]

الحكم النفس الامري ليس فقها بل اذا صار [illegible] الظاهر [illegible] المقلد

ولا بالنسبة الى غيره كما فسرنا وخير الاجوبة الثلاثة [illegible] المصنف [illegible] من علم

القطعيات ليست فقها ودفع دخل مقدر تقريره على تقدير ان يراد بالعلم هنا الفقه هو القطع بالاحكام

يخرج القطعيات عنه مع كونها منه فاجاب بانها ليست منه اقول لا يخفى عليك ان [illegible] القطعيات بحيث

المعنى ان الاحكام التي صارت قطعية سواء حصل القطع بها بالضرورة من الدين كوجوب [illegible] او بالاستدلال

من حيث كونها قطعية لا يجري فيها الاستنباط والاجتهاد لاستغنائها عنهما فلا تدخل في الفقه الذي [illegible] الاستنباط

ان الحكم القطعي [illegible] القطعيات

من الفقه مما لا وجه له لان الاستدلال قد لا يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم انتهى واراده ما كان يعلم ما علم من الدين بالضرورة كانت
القطعيات كما اراده الشيخ ابن الهمام [illegible] النقصان لا يدخل القطعيات الآخر ما حصلت بالاستدلال في الفقه فينتقض
التعريف عكسا بها جمع فتنبه اى من اجل ان القطعيات ليست فقها لا اجتهاد فيها كما ينطق به حد لا اى حد
الاجتهاد وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي عن دليله التفصيلي وفيه عدم الاجتهاد في مسئلة من المسائل
لا يستلزم خروجها من الفقه كما لا يخفى ويراد بالاحكام المذكورة في حد الفقه المسائل وقد عرفت انه في اراده اسماء
من الاحكام ولامها اى لام الاحكام جنسية فيصير الاحكام بمعنى حقيقة الحكم في ضمن اى فرد تحقق لا استغراقية
كما هو شان الجمع المحلى باللام حتى يرد عليه ما اورد واذا التهيؤ القريب للاحاطة بالجميع دليل لقوله ولامها جنسية
لا استغراقية يعني القوة القريبة بجميع المسائل بان يحصل له جميع الادلة والماخذ والاسباب والشرائط يتعلق به حصولها وحصل
مما يضيق الزمان عن تحصيله بالمشقة فكيف يحمل لام الاحكام على الاستغراق حتى يكون المعنى العلم بجميع الاحكام وفي بعض النسخ
والتهيؤ القريب لو ولكن النسخة الاولى اولى اذ التردد دليل التعذر الاحاطة بالجميع يعني تردد المجتهدين في البعض
من المسائل لقولهم وفيه تردد وغير ذلك ثابت مما لا ريب فيه فلا خلل بكون لام الاحكام جنسية علم المتجزي
في الفقه فيصح اطلاق الفقه عليه والمراد بالمتجزي من له قوة الاستنباط والترجيح في بعض المسائل ثم لو ابتغيت النظر الدقيق
والتامل التام لوجدت اكثر المجتهدين متجزيا الا ان البعض متجزي في مائة مسئلة والبعض في الالف والمطلق نادر [illegible]
عرفت من تجدد المسائل بوقائع الماثل يصح حين الرد والالزام جنسية قول المجتهدين في جواب المسائل لا ادري
والتوقف في فيما [illegible] الاختصاص العلم بجنس الحكم واما علم المقلد اى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد و [illegible]
جلي [illegible] مثلا وغيره من اهل [illegible] بحرف المجاوزة وهو لفظه عن في قوله عن ادلتها التفصيلية [illegible]
متعلق بالعلم فمعناه العلم الناشئ عن تلك الادلة ولا شك ان علم المقلد ليس ناشئا عن تلك الادلة وكذا علم جبرئيل
من الملائكة بل علم الرسول [illegible] بل علمه تعالى لان علمهم صلى الله [illegible] غير ناش عن تلك الادلة بل بطرق اخرى ككشف
والالهام وغير ذلك سواء اما علمه سبحانه فهو غير مسبب عن سبب [illegible] وان لم ينشأ من الدلائل الا انها [illegible]
لا استحالة تفرق الدليل عن المدلول ولا [illegible] عدم استلزام المقترن بالدليل [illegible] لا حاجة في اخراج
علم الله والملائكة عن التعريف الى ضم قولنا بالاستدلال بعدها اى بعد [illegible] تعريف [illegible] كما زاده
حيث قال ما حده [illegible] العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
زعما منه ان علم الله والملائكة يصح [illegible] الدليل وان لم يحتاجوا الى الاستدلال لان الدليل لا يفارق المدلول

في الفقه مع انه ليس بفقه فلا يحترز به عن الاستدلال لخروج علوم الانبياء والملائكة [illegible] لعدم حصول [illegible]
وقد عرفت خروجها بحرف المجاوزة فلا حاجة الى خروجها بالتفصيلية ويراد بالادلة [illegible] في الحد الادلة الاربعة المعروفة
من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل واما الاستصحاب فان [illegible] في الفعل [illegible]
قلت ذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه لو اريد بالادلة هذه الاربعة قلت ذكر التفصيلية ليشمل الادلة [illegible]
والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد لو استدل بالدليل الاجمالي المشهور [illegible] اقول [illegible] الدليل الاجمالي
للمقلد من الادلة الاجمالية اما لو اريد الادلة التفصيلية كما [illegible] بعض المحققين [illegible] بدخول علم المقلد
التفصيلية القياس [illegible] مع عدم الاحتياج اليه [illegible] واما القياس فقسم [illegible] من
منه ههنا معاشر الامامية [illegible] البطالة في مذهب اهل البيت [illegible] واما القياس [illegible]
منصوص العلة [illegible] من القياس كما ستعرف [illegible] فصل وحده اي اصول الفقه [illegible] كونه علما
لهذا العلم لا مركبا اضافيا العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية خرج
بالقواعد العلم بالجزئيات لان القاعدة قضية كلية تنطبق على جميع جزئياتها ليتعرف احكامها واخراج الجزئيات بالعلم
عبارة عن التصديق وهي تصورات فيخرج لا محالة [illegible] ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها [illegible]
بل المراد بها جزئيات القواعد وهي التصديقات الشخصية ثم الجزئيات [illegible] خارجة [illegible] العلم وخرج بالممهدة
الاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لاستنباط تلك الاحكام وخرج بالاحكام
ما يستنبط منها الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية ثم اعترض على هذا التعريف
بوجوه منها ان كان المراد بالممهدة مطلقا سواء كانت في السابق او اللاحق لم يطرد لدخول المسائل [illegible]
[illegible] الاستنباط تلك الاحكام وان كان المراد الممهدة سابقا من [illegible] العلماء [illegible] الذين كانوا في [illegible]
هذا العلم [illegible] لخروج اكثر المسائل الاصولية الممهدة بعد ذلك وان كان المراد [illegible] بعضا مطلقا [illegible] دخول مسئلة
ممهدة في زماننا السابق [illegible] وخروج [illegible] كذلك [illegible] منها عدم الاطراد [illegible] بعض المسائل اللغوية
التي تذكر في هذا العلم [illegible] مسائل هذا العلم كحجية [illegible] الظاهر [illegible] التعريف
كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسئلة المذكورة ليس علما بالقاعدة الممهدة للاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية سببا قريبا وبارادة السبب الاعم من البعيد والقريب يدخل في التعريف الاسباب البعيدة
للاستنباط [illegible] ما يستنبط منها الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية ومنها [illegible] التعريف [illegible]

معرفة مسائل اصول الفقه متوقفة على تمهيد القواعد فانه سخافة فتامل ثم اعلم ان من العلماء من جعل الفن اضافة الاصول الى
الفقه تعريفا لهذا العلم باعتبار الاضافة ولا يصح لو كانت الاضافة للعهد سواء اريد من الاصول المعنى اللغوي او القواعد والمصطلحة
وهي قوله الممهدة مشعر بالاختصاص اى باختصاص ان تمهيد تلك القواعد لاستنباط تلك الاحكام فسلم الحد
اى طرد التعريف وصار مانعا عن دخول العربية والمنطق لانهما وان كانا قواعد ممهدة لكن ليس تمهيدها لاستنباط
تلك الاحكام خاصة ومباديه اى مبادى العلم المبحوث عنه بالرفع عطف على قوله وحده والمراد بالمبادى ههنا ما له
دخل في الاستعانة في هذا العلم من المنطق اى بعضه بجعل من تبعيضية ثم ان المنطق علم آلي كما انه آلة للحكمة و
الكلام كذلك آلة للاصول فنسبته اليهما سواء فجعله من مبادى الكلام دون الاصول كما فعله ابن الحاجب وحسنه
الشارح السندي ردا على المصنف غير موجه والتوجيه بان الكلام هو العلم الباحث عن الاحوال الموجود ومراعى فيه مطابقة
الاسلام والمنطق الباحث عن احوال المعقولات الثانية التي هي من افراد الموجود المطلق جزء له لا ينطبق عن حصر آليته
للكلام دون غيره كما لا يخفى فتامل والكلام والعربية بالجر معطوفان على المنطق ووجه كونهما مبدئين لهذا العلم لتوقفه
عليهما اما على الكلام فلان البحث في هذا العلم عن ادلة الاربعة المشهورة المستفادة من الكتاب والسنة وتصديقهما لا يحصل الا بعد
معرفة من يصدر عنه وكونه صادقا وهل هذا الا من وظيفة الكلام وسيأتيك مزيد بحث فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد انشاء الله تعالى
واما على العربية فظاهر ان الكتاب والسنة عربيان لا يستدل بهما الا بعد معرفة معانيهما من الحقيقة والمجاز والمنطوق والمفهوم
وغيرها وان هذا الا من وظيفة العربية ثم ان توقف هذا العلم على البعض منهما فظاهر ان الموقوف عليه لهذا العلم ليس جميع
تفاصيل الكلام والعربية كما لا يخفى والاحكام بالرفع على انه عطف على البعض المستفاد من من التبعيضية وان المراد بها كونهما
لا البعض كاخوته الثلثة ومبدئيتها لان غرض الاصولي هو معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة مثلا الامر للوجوب مسئلة
اصولية فما لم يتصور معنى الوجوب كيف يعلم معناها وبما ذكرنا تبين لك ان الاحكام من المبادى التصورية دون اخوته الثلثة
ومرتبته اى مرتبة هذا العلم بعد الثلثة الاول من المنطق والكلام والعربية عند الاحكام لان بيانها فيه و
لا باس به بيان المبادى التصورية للعلم فيه واما كون مرتبة احد الثلثة متقدما فعرفت وجهه مستقصى وموضوعه اى موضوع
هذا العلم دلائل الفقه من حيث الاستنباط لا من حيث انه فصيح معجز ثم ان الحيثيات الماخوذة في الموضوعات
تقييدية في نظر الباحث او تعليلية للبحث فعلى الاول يلاحظ الموضوع بالحيثية الماخوذة فيه ويبحث عن احواله
المناسبة لها وعلى الثاني يبحث عن احواله المناسبة لها كما ثبت في محله ثم اعلم ان الظاهر من قوله دلائل الفقه الاربعة
المشهورة غير دلائله فيه ليس الاربعة موضوعية وجعل نفس الاربعة موضوعا فيه بل احدها يا من الموضوع والاعراض

لك اذا لو حصل العلم بالجفر فهو ايضا دليل يدخل في الموضوع الحتم الا ان يقوم المراد بها دل الجفر مطلقة
من ان يكون الاربعة او غيرها كالفقه الضوابط الاقول الا غلب الاكثر في كل الازمان مع انه قال الاولى الاقربي بالموضوعية
الى انه من حين اطلاق الادلة في عاشية البلوى وما لم الا يردان حدو سلوا ايضا كما ذكرنا بلى يكن بل يكون فيه يفتح الى حاله
ليسمع الينا تنبيه مفتقية مستنبطية عن هنا القادح على تخصيص الاربعة بالموضوعية بالجفر بين مانعني به فتأمل وتمشو قد انا
بذا العلو وغاية الفوز بالسعادة الدينية والترقي من حضيض التقليد الى اوج الاجتهاد اذا احصل
ذلك العالم فيما وضع لاجله وهو ثمة انما الفروع من الاصول انما قيد بذلك لانه لو لم يستعمل فيه ما حصل كمال
الثمرة ووجوبه اي وجوب هذا العلم كفائي قال [illegible] من علمائنا المدعي عليه الاجماع كما نقله بعض المحققين انه يجوز
لغير المجتهد التقليد في الفروع بعضه انه يجب على كل تحصيل الاجتهاد وعينا بل هو كفائي قال [illegible] عليه ما يجب عليه
ما يجب على عامة المكلفين يسقط وجوبه عنهم بفعل البعض منهم كما يأتي والقائل بالعينية بان هذا العلم واجب على عامة
ولا يسقط بفعل البعض شاذ قال بعض علمائنا والاصحاب وغيرهم اذ هب شيخهم كما هو المنقول من ذكرى وغيره والحجة
على هذا القول ظاهر عن فوره ان ابطال الحاجات الدنيوية مجاز الغير بالتشغل العوام وتسابق كلهم بالاجتهاد
لا بنية اليسر نفي الحسر والحرج بل الاجماع المعلوم [illegible] من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم [illegible]
بالاجماع السيد المرتضى وغيره من العلماء الخاصة والعامة ويدل عليه عموم قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاخبار
الكثيرة الدالة على الاخذ من العلماء كالاخبار الحاكية لارجاع اصحاب الائمة [illegible] معالم دينهم كالاخذ عن يونس
عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا وغيره وكالشمل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها بل عليه ما هو الواجب عيني ملزم من اختلال
العالم من امر المعاش وغيره لان الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى [illegible]
ذلك ان الواقعة او نزلت بالعامي الغير المجتهد فاما ان يكون مكلفا فيها بشيء من الاحكام اولا والثاني باطل [illegible]
وان كان مكلفا فاما ان يكون تكليفه الاخذ بالاستدلال او بالتقليد لمجتهد والاول باطل لان التكليف بالاستدلال
ان كان بالبرائة الاصلية فهو باطل ايضا بالاجماع وان كان بغيرها فان [illegible] حين [illegible] عقله فهو باطل [illegible]
من ان الرسول والائمة لم يأمروا كل كامل العقل بتحصيل الاجتهاد ومن انه لو اشتغل كل كامل العقل بالاجتهاد [illegible]
نظام العالم و[illegible] فيه الفساد من المعاش وغيره كما عرفت وان [illegible] حين نزول الواقعة فهو تكليف بما لا يطاق
لعدم قدرة كل عامي حين نزول الواقعة على الاجتهاد كما عرفت فثبت وجوب التقليد عليهم وهو المطلوب وما [illegible]
فيه سهل لا مجال فيه للتوقف واستدل العلامة الحلي [illegible] على الكفائية وجوب هذا [illegible]

الاجتهاد الواجب كفاية عليه اى على هذا العلم فيكون هو ايضا واجبا كفائيا لتقرير الدليل ان هذا العلم مما
يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي وكلما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي فهو واجب كفائي فينتج ان هذا العلم
واجب كفائي ويقدح في كلية كبراه اى كبرى الدليل وهى قوله كلما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي فهو واجب كفائي
المعارف الخمس من اصول الدين فانها مما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي وليس هو واجب كفائي بل واجب
عيني فاين كلية الكبرى اللهم الا ان يضمر في الحد الاوسط لفظة وتحصيله له بان يقال هذا العلم مما
يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي تحصيله لاجل الاجتهاد وكلما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي تحصيله
لاجل الاجتهاد فهو واجب كفائي فعلى هذا لا قدح في كلية كبراه باصول الدين فانها وان كان وجوبها عينيا في اصل
الايمان لكن تحصيلها ليس لاجل الاجتهاد والغرض فيه الشارح رحمه الله بان يعلل القائل بالعينية لا يسلم الشعرية
على تقدير هذا التقسيم فانه لما كان علم الاصول واجبا عينيا عنده كيف يسلم ان تحصيله لاجل الواجب الكفائي فقط [illegible]
غاية البعد ولم يلاحظ الكلام بما قبله ان ذلك لاستدلال على تقدير الوجوب الكفائي المجمع عليه كما عرفت فمن اين [illegible]
توهم العينية حتى يتوهم من ذلك انه توهم في صغرى الدليل وايضا على تقدير العينية لا يتم الاستدلال راسا فيصل
الخدشة فيه وبالجملة تخصيص هذا الشكل لالزام القائل بالعينية لكونه بنفسه مطروحا شاذا لخلاف الاجماع فلا يلتفت
اليه وانما ساق البرهان لتحقيق الامر واقعا كما هو الظاهر من سوق الكلام ثم ان المصنف اراد الى جهة التمريض ايراد الى
الجواب التكلفي ثم اقول التحقيق عليك انه يمكن ان يحمل لوجوب اصول الدين اعتبار ان وجوب عيني لاجل تحصيل الايمان
ووجوب كفائي [illegible] بكونها موقوفة عليها الاجتهاد فبهذا الاعتبار دخولها في كبرى الدليل غير مضر لعله اراد الحل الذي
اشار اليه بقوله مع الاحتياج الى الحصر وتحصيله له حتى احد من التكلف والى التكلف البارد وبان المراد بما يتوقف التوقف
القريب وتوقف الاجتهاد على المعارف الخمس بعيد وبان المراد ما يتوقف عليه الاجتهاد فقط وهى مما يتوقف عليه كل
كل مؤمن كما قيل [illegible] الى ان غرض العلامة ليس ابطال كلام خصمه القائل بالوجوب العيني بل بيان حقيقة الحال [illegible]
بينة تتم انه غير واجب اصلا كما افاده مصنف رح في الحاشية فيلغو الباقي اى على تقدير الحصر وتحصيله له يلغو الى الاوسط [illegible]
وهو قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي ويكفي لاخراج المعارف ان يقال هذا العلم تحصيله لاجل الاجتهاد والواجب
الكفائي وكلما كان كذلك فهو واجب كفائي ينتج هذا العلم واجب كفائي وقد عرفت عدم الاحتياج الى [illegible]
ثابت لا لغاء ثم اراد بالالغاء عدم الحاجة الى قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفائي بل بعد ثم اثبات [illegible]
بعده ايضا كما سوف نذكر [illegible] وما اورده الشارح السنديلي من ان اللغو انما يتم اذا اخذ التوقف داخلا في مفهوم

قوله تحصيله وهو غير ظاهر فصل الدليل عندنا معاشر الاصوليين ما يمكن التوصل اى الوصول الى المطلوب علماً او ظناً والمراد بالامكان اما العام فالمعنى عدم التوصل ليس بضرورى او الخاص فيكون المعنى انه يجوز ان يحصل التوصل وان لا يحصل وكلاهما ليسا بضرورى بصحيح النظر فيه مرجع المجرور لفظة ما الى مطلوب خبرى وهو ما يخبر به وانما قيد بصحيح النظر لعدم ايصال الفاسد بنفسه الى المطلوب وان اوصل بسبب الاعتقاد او الظن كمن نظر فى العالم بانه بسيط وفى النار بانها سخنة فهذان النظران فى نفسهما لا يوصلان الى المطلوب نعم اذا اعتقد الناظر ان العالم بسيط وكل بسيط فله مؤثر او ظن ان النار سخنة وكل سخن فله دخان فينتقل الذهن الى ان العالم له مؤثر وان النار لها دخان بواسطة ذلك الاعتقاد والظن وقيد الامكان فى تعريف النظر لادراج المغفول اى الدليل الذى غفل عنه المستدل فانه وان لم يخطر بالبال لكنه يمكن ان يتوصل به ولاخراج الدليل التام الصحيح المادة والصورة عن الحد بزعم انه حصل به المطلوب فلا يسمى دليلا او لا يصدق عليه التعريف لامتناع تحصيل الحاصل فيشار بقوله التدبر فى النظر فانه وان حصل به المطلوب لكن من شأنه ان يوصل اليه فلا كلام فى صدق التعريف عليه وقيد الخبرى فيه لاخراج الحد عن الحد فانه وان كان يوصل الى المطلوب لكنه ليس بخبرى فان الحيوان الناطق يوصل الى تصور الانسان وهو ليس بخبرى والدليل عند غيرنا عنى به المنطقيين قولان فصاعدا يكون عنه آخر الضمير المجرور اما راجع الى الهيئة التركيبية المستفادة من قوله قولان بتاويل المركب او الى به تعبيرا بان الهيئة التركيبية لها دخل فى تحقق الآخر كما فى الحاشية وفيه ما فيه والمراد بالقولان قضيتان فدخلت فى الحد بقوله يكون عنه آخر الامارة لا احتمال اخراج ح القياس البرهانى والظنى والشعرى والسفسطى والاستقراء والتمثيل والامارة منها او يقيم بدل قوله يكون عنه فيستلزم لذاته فخرجت الامارة من الحد لان الاستلزام الذاتى فيما لا يتخلف عنه المدلول وهو مختص بالقياس البرهانى و الامارة من الظنيات ولا علاقة بين مقدماتها ونتائجها اللزومية فلا الظن يبقى بسببه فى شىء فانه حصل الظن بنزول المطر عند ملاحظة الغيم وظهور خلاف الظن مع بقاء الغيم والاجسام الاشعرى لا يفرق بينهما اى بين الدليل والامارة فى عدم الاستلزام ويقول ليس شىء يستلزم شيئا سواء كان امارة او دليلا بل قد جرت العادة الالهية باحداث علم النتيجة عقيب المقدمات من غير تأثير لها فى علمها وهو سفسطة محضة لا يدفعها فرد من عقل فالنظر تأمل معقول لكسب مجهول انما عدل عن التعريف المشهور للنظر لخدشة بوجوه وان كان اجيب عنها ثم المراد بالمجهول المجهول من الوجه الذى يطلب لان المطلق لاستحالة طلبه واشارة معقول على علوم اما لرعاية التسجيع او لدخول دلائل الفقه فيه بلا تحصيل جعل العلم مبنى الظن لخروج الجزئيات بخاصيته فى الآلات ودون العقل لعدم تعلق الكسب والاكتساب بها كما تقرر فى موضعه

والغاية لقوله لكسب مجهول لخروج تأمل المعقولات لا لغاية الكسب كمنع المبادي المرتبة دفعة عقيب شوق او تعب او بغير شوق
كما في الحدس فان ذلك لا يسمى نظرا اصطلاحا و العلم صورة حاصلة عند المدرك اي موجودة عند المجرد عن المادة او لا
الادراك الآلية فهو امر وجودي اذ يحصل وقت الانكشاف شيء لم يكن قبله كما يشهد به الرجوع الى الوجدان لا عدمي بمعنى انتفاء
وقت الانكشاف بزوال غشاوة شيء كما هو مسلك ارباب الازالة وقد ثبت في محله ثم ان المحقق المصنف قد صرح بشمول هذا
التعريف لجميع انحاء العلم من الحصولي والحضوري وعلم الواجب مطلقا سواء كان بذاته او بغيره والعلم بالكنه وغيره والجبليات
المركبة ولشموله الحضوري حذف المصنف لفظة من الشيء الواقعة في التعريف المشهور بعد صورة حاصلة لان المتبادر من
الشيء الصورة الحكية للشيء المغايرة عنه وهو يوجب التغاير بين الصورة والشيء بناء على تغاير الحكاية والمحكي عنه ولو بالاعتبار
والعلم الحضوري مما لا تغاير فيه بين العلم والمعلوم بل هما متحدان ذاتا واعتبارا والقول بتغايرهما كتغاير المعالج والمعالج اشتباه
بالتغاير بعد التحقيق بالتغاير قبله وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام من شاء فليرجع الى بعض تعليقاتنا على الرسالة
المنطقية للاستاذ مد ظله او العلم حصولها اي الصورة عنده اي المدرك ثم ان هذا التعريف الظاهر غير
مرضي عند ارباب الفن بل حكموا فيه بالتسامح بوجوه منها ان الحصول معنى مصدري اعتباري والغرض العلمي من ابواب
والكتاب ليس متعلقا به ومنها ان المذهب المنصور المحقق هو كون العلم من مقولة الكيف والمستفاد من التعريف
من مقولة الاضافة لان الحصول نسبة بين العالم والمعلوم وهي ليست الا هي ومنها انه لا يصلح للمقسمية للتصور والتصديق
لكون الحصول من المعاني المصدرية وافراده حصصية كما ثبت في محله فلو كان مقسما لهما يكونان حصتين للعلم
فيتحدان نوعا مع تغايرهما ذاتا ونوعا عند ارباب التحقيق فاراد وبحصول الصورة الصورة الحاصلة
مسامحة وانما اختار لفظ عند على في كما في المشهور لانه لما كان على نسخة في يخرج العلم بالجزئيات المادية عند من يقول
بارتسام صورها في القوى والآلات لا بنفسها بخلاف لفظة عند لكنه هنا اعم من ان يكون الحصول في المدرك نفسه او في قواه
هذا اذا اريد بالمدرك العقل واما لو اريد من المدرك معناه الاعم الشامل للقوى والآلات ايضا فلا وجه في اختيار عند
واسقاط في فتامل ثم اعلم ان ما مر من التعريف للعلم كان على مذاق الحكماء وكان يعم الظن والشك والوهم والجهل المركب خلافا
مصطلح اهل اللغة والعرف والشرع لاطلاقهم العلم على الجازم الثابت المطابق للواقع عرفه ثانيا تنبيها على تغاير
الاصطلاحين وقال او العلم صفة توجب لمحلها الذي قامت هي فيه وهو النفس تمييزا اي تجعل تلك
الصفة محلها بحيث يميز ذلك المحل معلومه عن غيره لا ان المحل نفسه يمتاز عن غيره كالقدرة والشجاعة فانهما ايضا صفتان
للمحل الذي هو النفس توجب امتياز محلها عن العاجز والجبان لكن لا توجب لمحلها التمييز المميز معلومه عن غيره وهو ظاهر فتبصر

خرجت الصفات التي هي ما عدا الادراك لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز فخرج الشك والجهل
صفة المتعلق تجعل وصف به التميز مجازا من قبيل وصف الشئ بصفة متعلقه والمراد بالتميز في التصور الصورة الحاصلة من الماهية المتصورة
بمعنى عدم احتمالها النقيض ان الماهية المتصورة المتعلقة للتميز الذي هو الصورة لا تحتمل ان تكون نقيضها لاستحالة بناء على ان التصورات
لا تناقض فيها واطلاق النقيض على مطلق الرفع توسع ومنهم من جعل كل شئ نقيضه فهو من المجاز بخلاف الاصطلاح والمراد بالتميز في
التصديق الايجاب والنفي ومتعلقه الطرفان ومعنى عدم احتماله النقيض ان الطرفين اللذين هما متعلق التميز الذي هو الايجاب
او النفي لا يحتمل نقيض ذلك التميز بحيث لو كان التميز هو الايجاب لا يحتمل في متعلقه تعلق النفي ولو كان التميز النفي لا يحتمل في متعلقه
تعلق الايجاب ولا يخفى شمول هذا الافق للتصور والتصديق اليقيني فخرج بهذا القيد الظن والشك والوهم فان متعلق التميز
فيها يحتمل نقيض ذلك التميز مع خفاء وكذا خرج الجهل المركب لجواز اطلاع صاحبه على ما في الواقع وكذا التقليد لجواز زواله
بالتشكيك هذا محصل ما بينوا في شرح هذا التعريف لكن يخدشه وجوه الاول ان التعريف يوجب ان يكون التصديق هو
الايجاب او النفي علما لان الايجاب وكذا النفي تميز وهو على ما في التعريف يوجب التميز لا التميز نفسه وكذا لا يكون التصور علما
لانه الصورة الحاصلة وهي تميز والعلم المميز عبارة عنه بل ما توجبه واجاب عنه الفاضل مرزاجان في رسالة معمولة له في شرح هذا
التعريف بانه لا خفاء في صحة ان يقال البياض يوجب تكون الجسم ابيض اذ مرجعه ان الصفة علة المتصفة بها مع
وهو ظاهر لا غبار فيه فلم لا يجوز ان يقال العلم صفة موجبة لكون محلها مميزا او قد يجاب بكفاية التغاير الاعتباري ههنا بان يقال الصورة
من حيث ذاتها غيرها من حيث انها تميز وكشف للماهية كما يقال الضرب يوجب التاديب مع ان التاديب نفس الضرب
من حيث الذات وغيره من حيث ان التاديب اثره الثاني جعل قولهم المشهور التصورات لا تناقض فيها مستلزما لعدم
احتمال التصور النقيض مما ليست الضرورة داعية اليه اذ على تقدير القول بتناقض التصورات ايضا يستقيم فان كل تصور
لا يحتمل ان يطابق غير صورته الحاصلة واجيب عنه بان بناء شئ على شئ في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في تقدير
ما ان قولهم متعلق التميز في التصور الماهية المتصورة وعدم احتماله النقيض بمعنى عدم مطابقته لنقيض تلك الصورة ومتعلق
التميز في التصديق الطرفان وعدم احتمال النقيض فيه بمعنى عدم جواز تعلق نقيض التميز بهما لا يخلو عن شئ لعدم مطابقة
الكلام على نسق واحد اذ على قياس التصور ينبغي ان يجعل متعلق التميز في التصديق نفس الوقوع او اللاوقوع وعدم احتماله
النقيض التميز الذي هو عبارة عن صورتها بمعنى عدم مطابقة الوقوع لصورة اللاوقوع واللاوقوع لصورة الوقوع فيشمل جميع
التصديق والشك ايضا بناء على ان مطابقة الصورة لما هي صورة له جارية في الصور التصورية والتصديقية باسرها ذكرها
الشارح حمد الله ره ونظائر من كلامه التسليم لهذا البحث ولي فيه بحث اذ لا ضرورة داعية الى جعل متعلق التصديق نفس الوقوع

او اللاوقوع حتى ينتهي حده ونحوهم في التصور ويشمل التعريف جميع انحاء التصديق والشك بل على تقدير جعل متعلق التصديق الطرفين ايضا فيسلك على نسق التصور بان يقال الطرفان اللذان هما متعلق التمييز الذي هو الاثبات او النفي لا يحتمل عدم المطابقة للتمييز حده وما يلقي في التصور اي متعلق التمييز الذي هو الماهية المتصورة لا يحتمل عدم المطابقة لتمييزه الذي هو الصورة الحاصلة فتامل فدخل الاحساس اي الادراك بالحواس الظاهرة في تعريف العلم المذكور لان البصر مثلا توجب المحل الذي هي الباصرة تمييزا لا يحتمل النقيض انت تعلم ان جعل المحسوسات من العلم مذهب الشيخ الاشعري لا يخلو عن الاشعورية والا يلزم ان لا يكون ومن البهائم فرق بكونها من اولي العلم بهذا المعنى ومن خص العلم على ادراك غير الحواس زاد قولا بين المعاني بعد التعريف وذلك بعضهم زاد لفظ الكلية بعد المعاني وفيه عدم اطراد التعريف الظاهر بالعلم بالجزئيات او العلم صفة تنجلي وتنكشف بها اي بتلك الصفة امر معنوي لمن قامت الصفة به اي بذلك الشخص المراد بالانكشاف على ما صرح به الانكشاف التام بناء على انصراف المطلق الى الفرد الكامل فيخرج عن الحد ما فيه اشتباه وليس فيه انكشاف تام كالظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس انكشافا تاما وانشراحا ينحل به العقدة لكن فيه ان تصور الشيء بالوجه لابد من دخل في العلم لعدم كونه انكشافا تاما بل الانكشاف التام انما يكون في تصور الشيء بالكنه الا ان يقال ان تصور الشيء بالوجه تصور لذلك الشيء حقيقة كما قيل فيخرج الاحساس من التعريف لانه ليس من الامور المعنوية ومعلومية اي العلم حاصل اي من التعريف الذي علمه ذلك التعريف به اي بالعلم وعلم كل احد من الانسان بوجوده اي بوجود نفسه لا يوجب دورا ولا بداهة لف ونشر مرتب اي لا يوجب معلومية العلم بما علم به دورا او لا يوجب علم كل واحد من افراد الانسان بوجوده بداهة العلم توضيحه انه قد وقع التشاجر بينهم في بداهة العلم ونظريته فقيل بديهي وقيل نظري واما النظريون فرقة منهم الى انه يمكن التحديد يحدونه بالحدود والادلة المذكورة في المتن وذهبت فرقة منهم انه غير ممكن التحديد وطريق معرفته القسمة و المثال واحتجوا عليه بانه لو كان له حد لكان معرفته موقوفة على معرفة غيره ومعرفة الحد ايضا لا تحصل الا بالعلم لانه غير العلم لا تحصل الا به فيلزم الدور والى هذه الحجة اشار المصنف بقوله ومعلومية بما علم به لا توجب دورا واما البديهيون فيحتجون على بداهة العلم ان كل واحد من افراد الانسان حتى البله والصبيان له علم بوجوده كما ان زيدا مثلا عالم بوجوده و علم زيد بوجوده علم مقيد بديهي وبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق لكونه جزء المقيد ومعرفة الجزء اولى بتقدم الكل فيجب ان يكون مطلق العلم ايضا بديهيا والى هذا اشار المصنف ره بقوله وعلم كل احد بوجوده لا يوجب البداهة واستدل على كلا المذهبين بقوله اذ حصول الشيء غير تصوره اي تصور ذلك الشيء ومبناه الفرق بين حصول الشيء في نفسه في العقل وبين تصوره فان الاول الحصول الذي يترتب عليه الآثار كالشجاعة الحاصلة لزيد مثلا في نفس الامر

يترتب عليه آثار الشجاعة من الاستقامة في الحروب والاهوال والاستنباط العالمية والانكشاف واما الثاني اى التصور الحقى
فهو الحصول الذي لا يترتب عليه الآثار كتصور زيد الجبان في نفس الامر الشجاعة وحصولها فيه ولا شك في انه لا يترتب
على زيد بتصوره الشجاعة آثار الشجاعة عليه اذ ليس منها العالمية والانكشاف فما حصل الجواب عن الحجة التي توجب البديهي
تصور العلم لا حصوله موقوف على وجوده وتصوره الى موقوف على حصول العلم لا تصوره فاختلف الجهتان فلا دور وحاصل الجواب عن
الاستدلال الذي يوجب بداهة العلم ان علم كل واحد من افراد الانسان بوجوده بديهي بمعنى ان حصول كل واحد بوجوده
لا تصوره والمقصود تعريف العلم تصورة لا حصوله فبداهة المقيد بالحصول لا تستلزم تصوره فضلا عن بداهة المطلق بالتصور
او كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية لمطلوبات مخصوصة ولا نتصوره بل شيئا من تلك العلوم ونحتاج في تصورها الى كلها اما ان شئت
فالفاتحة تحن نقول ببديهية تصور المقيد لا حصوله فلا محالة يستلزم بداهة تصور المطلق فثبت مدعانا قلت فمنع اتحاد المفعولات
المشهور لا يرد عليه من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا بالكنه وبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق لو كان كذلك لكن يرد
عليه ان المقصود بديهية حقيقة العلم بالكنه وهو لا يحصل بما قلتم ان تصور العلم بوجه اجمالي يحصل بنفسه في الذهن يكفي في تصور المقيد البديهي
وهو الاجدى نفعا وامتناع النقيض للعادة او حس لا ينفيه الامكان نظرا الى قدرة الله سبحانه وهو في محل
مقدر تقريره ان الظاهر من الحد الثالث للعلم انه لا يحتمل متعلقه التميز النقيض مطلقا وعلى هذا ينعكس التعريف لخروج العلوم
الى الحس او العادة عنه مع دخولها فيه كما اذا رأينا الجبل علمنا بالعادة وبالحس ان الجبل لم يصر حجرا يمكن ان يخرق الله سبحانه
العادة ويجعله ذهبا او نحيطا احسنا فعلمنا به يحتمل النقيض مع انكم قلتم ان العلم لا يحتمل النقيض وتقرير الجواب ان المراد بعدم احتمال
عادة او حسا وان امكن بالنظر الى قدرة الله احتمال النقيض بان يصير ذلك الجبل المرئي ذهبا وهو لا ينفي مقصودنا والا لم يحصل
لنا علم بشيء من الاشياء وقال ههنا اى فيما مر من قوله لا يحتمل النقيض الخ وقد يظن الظان العلامة في النهاية منافاة مطلق التجويز
الجزم بالنصب على انه مفعول منافاة يعني مطلق تجويز النقيض سواء كان بحسب خرق العادة او غيرها ينافي الجزم وفيه ما فيه
لان هذا الظن يتعلق بعدم حصول الجزم في شيء من الحسيات والحدسيات وغيرها من العلوم الضرورية ولا يقول به عاقل
لا دعائهم الجزم في كثير من الاشياء فالمراد بالجزم الجزم العادي والحسي وهو لا ينافي تجويز نقيضه عقلا لانه يمكن ان يجوز
نقيضه وهو غير مضر بجزمنا العادي الذي عليه بناء جل العقلاء بل كلهم لما استقصى القول في حدود العلم وما يتعلق به فان ح
ان شرع في تقسيمه فقال العلم ادراك اذعانا للنسبة اى ايقاع النسبة جزئية ثبوتية كزيد عالم او سلبية كزيد ليس
بقائم فتصديق يعني قدمه على التصور مع تقدمه عليه طبعا لوجودية مفهومه وعدمية مفهوم التصور فقال وبعبارة جاءه
الحكم الحيث بعل التصديق نفس الاذعان الذي هو الحكم لا المجموع المركب منه ومن التصورات الثلث كما فاده الفخر الرازي في

في جعل متعلق الاذعان الذي هو الحكم النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية ايجابا والى ذا ما بدا لي عند سبب القدماء القائلين
بتثليث اجزاء القضية وتوصيف لما قال به المتاخرون بتربيع اجزاء القضية حيث جعلوا متعلق الاذعان وقوع النسبة
او لا وقوعها وانما عدل عن التعريف المشهور للتصديق وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لوجوه منها
ان العبارة المشهورة للتصديق توهم شمولها التخييل فانه ايضا ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة
ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع او اللاوقوع وكذا في الشك ومنها الاشارة الى ما هو المحقق من كون التصديق نوعا
نوعا من العلم مغايرا للتصور مغايرة ذاتية كما هو مختار القدماء لا باعتبار التعلق كما هو راي الاواخر ومنها ان التصور
يتعلق بما يتعلق به التصديق وكل شيء حتى بنفسه وبنقيضه اذ لا حجر فيه والا فتصور اي ان لم يكن اذعانا للنسبة بل
ادراك امر واحد كزيد او امور متعددة بغير نسبة كزيد وعمرو او مع نسبة لكنها غير تامة كغلام زيد او تامة انشائية كاضرب
او خبرية تامة بغير اذعانية نحو زيد قائم على سبيل التخييل او الشك او الوهم وكل فرد من كل واحد من التصور والتصديق
غير بديهي بمعنى البسيط بيدا اي ليس كل واحد منهما بديهيا ولا كسبي اي نوجد الكسبي في كليهما اما في التصور فكتصور
حقيقة الملك والجن واما في التصديق فكالتصديق بان العالم حادث ولا كسبي اي ليس كل واحد منهما نظريا من
الوجوه كلها بديهي اي يوجد البديهي فيهما اما التصور فكتصور الحرارة والبرودة واما التصديق فكالتصديق بان الشمس مشرقة
والنار محرقة ولزوم طلب المجهول المطلق بالجر عطف على البديهي فهذه حجة اخرى على بطلان نظرية الكل
لو كان الكل من كل واحد من التصور والتصديق نظريا بكل الوجوه لامتنع الطلب اللازم طلب المجهول المطلق لكون كل
مجهولا بكل الوجوه وليس بداهي التصور وما ذهب اليه الحاجبي حيث عرف التصور الضروري بما لا يتقدمه تصور
عليه لانتفاء التركيب في متعلقه فكلامه يدل على ان البسيط لا يتوقف تصوره على تصور آخر فيكون بديهيا وان المركب
تصوره على تصور اجزائه فيكون نظريا فرده المصنف وزيفه محتجا بقوله وتعليله اي الحاجبي على ما ادعاه عليل
مقتضاه ضرورية كل بسيط ونظرية كل مركب كما عرفت وليس كذلك اذ قد يكون البسيط نظريا يحصل بالرسم لا
حتى يلزم تركيبه والى هذا اشار بقوله ويجوز طلب البسيط بالرسم لا يخفى ان التعليل يقتضي ان يقول لجواز ان
المركب يجوز ان يكون بديهيا مستغنيا عن الكسب والطلب وكون تصوره موقوفا على اجزائه لا يوجب نظريته واليه اشار بقوله
المركب من الطلب لما عرفت حتى ذكر والحكم اي التصديق المراد به الحكم الذي في نفسك من الاثبات او النفي
قلت زيد قائم فقد ذكرت حكما وخبرا عما في ذهنك من الاثبات والنفي وذلك الامر يعبر بالذكر الحكمي والذكر النفسي
ذلك الامر اثباتا فنقيضه السلب ان كان نفيا فالاثبات ثم انه جعل مورد القسمة للاقسام المذكورة الذكر النفسي

Scanned by TapScanner

الاعتقاد والحكم كما في الحصول لتناول الشك والوهم مما لا اعتقاد فيه والحكم ان امتنع نقيضه اي تجويز الحكم
الذكر مطلقا في نفس الامر وعند الذاكر فكلما مر في التعريف الثالث علم كقولنا الواحد نصف الاثنين و
شريك الباري ممتنع او امتنع النقيض عند الذاكر لا في نفس الامر فاعتقاد صحيح ان طابق الواقع
ان عيسى نبي الله وعبده وفاسد ان لم يطابق الواقع كقول النصارى عيسى ابن الله فتناول الجهل المركب
او لا يمتنع النقيض بل يجوزه فالراجح اي الطرف الراجح منه ظن لا المركب من الراجح والمرجوح كما ظنه
بعض علماء عصرنا والمرجوح منه وهم كعدم انهدام الجدار الذي يتناثر منه التراب والمساوي طرفاه شك
المرئي من بعيد ولم يعلم انه هل هو بقر او غنم وتفسير الشك بسلب الاعتقادين كما وقع عن البعض يوجب اطلاق الشاك على
الغافل عن الطرفين مع انه لا يسمى به شاكا فصل ممتنع الصدق على كثرة جزئي يعني ان حصل في العقل
ان امتنع صدقه على كثيرين امتناعا ذاتيا فجزئي كزيد فلا ينتقض الطرد بالكليات الفرضية كاللاشيء واللاممكن فانهما وان
امتنع صدقهما على الكثرة لكنه ليس بالذات بل بالعرض لانهما بنفس ذاتيهما محتملان لان يصدقان على شيء وانعدام الصدق
على شيء عرض لهما عدم الصدق على الكثرة والصادق جائزة اي الصدق على كثيرين كلي كالانسان والمراد بالصدق على
كثيرين الصدق على وجه الاجتماع دون البدلية فلا ينتقض طرده بالجزئي الخيالية من البيضة المبيضة والشبح المرئي من الضعيف البصر
للاشتراك عند البديهة كذا حصول الطفل في مبدأ الولادة فانه لنقصان حواسه لا يقدر على اخذ الصورة عن المادة بخصوصها
فيرتسم في خياله صورة لا يتميز بها اباه وامه عن الغير لان جميع تلك الصورة وانكانت صادقة على كثيرين لكن ذلك الصدق
ليس على وجه الاجتماع بل بالبدلية ولارباب الفن في هذا البحث بحث طويل تركناه مخافة الاطناب فان فارق
كلي كليا آخر من الجانبين كما يشعر به فارق من المفاعلة بلا مصادقة اي لا يصدق احدهما على الآخر وبالعكس
وانما قال بلا مصادقة لان المتبادر من قوله فارق آخر هو المفارقة من الجانبين اعم من ان تكون كلية او جزئية والمتباينان
فيهما المفارقة الكلية فلهذا زاد قوله بلا مصادقة ليحصل المباينة الكلية فمتباينان اي الكليان كالانسان والحجر ومرجعهما
سالبتين كليتين نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر بانسان وبالعكس اي صادق كل كليا آخر بلا مفارقة اي لا يكون
صدق احدهما بدون الآخر وبالعكس فالكليان متساويان كالانسان والناطق ومرجعهما الى موجبتين كليتين كقولنا
كل انسان ناطق وكل ناطق انسان كنقيضهما اي كما ان بين نقيضيهما التساوي كاللاانسان واللاناطق والا لزم صدق
احد النقيضين بدون الآخر فيصدق احدهما مع عين الآخر لامتناع ارتفاع النقيضين فيبطل اصل التساوي بين
العينين ومعها اي مع المصادقة الكلية من جانب واحد اعم واخص مطلقا كالانسان والحيوان

Scanned by TapScanner

يصدق على كل ما يصدق عليه الانسان وهو لا يصدق على كل ما يصدق عليه الحيوان ومرجعهما الى موجبة
كلية وسالبة جزئية كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان بعكس نقيضيهما اي نقيضا الاعم و
الاخص عكس عينيهما والمراد بالعكس ان الاعم يصير في النقيض اخص والاخص يصير فيه اعم كالانسان والحيوان فنقيضاهما اللاانسان
واللاحيوان فاللاانسان اعم من اللاحيوان وهو ظاهر ومنهما اي من الجانبين عطف على قوله من واحد اي ومع الصادق
الجزئية من الجانبين اعم واخص ثم ان المرجع لقوله منهما وان لم يذكر في العبارة صريحا الا انه يفهم ضمنا بالقرينة قوله من جانب
واحد من وجه كالحيوان والابيض ومرجعهما الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين كقولنا بعض الحيوان ابيض و
بعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان ثم انه لا بد من حمل المصادقة في الاعم والاخص مطلقا على
الكلية وفي العموم من وجه على الجزئية حتى يستقيم معنى العبارة وما قال الشارح الخرقوشي رح من ان المصادقة
اذا اطلقت فهم منها المصادقة في الجملة فتقييدها بالكلية في العموم والخصوص المطلق مع قيد من جانب فكلام
عجيب غاية العجب وفيه اولا ان قاعدة انصراف المطلق الى الفرد الكامل تقتضي ان يراد بالمصادقة اذا اطلقت
المصادقة الكلية اذ هي الفرد الكامل لها كما لا يخفى وثانيا ان المصادقة في الجملة اعم من ان تكون كلية من الجانبين او
جزئية منهما على حذو التباين الجزئي الشامل للتباين الكلي والعموم من وجه فتقييد من جانب واحد لا يزيد معنا الا على
المصادقة في الجملة من جانب واحد وبهذا لا يحصل المطلوب من المصادقة الكلية من جانب واحد فلا بد من تقييدها بالكلية مع قيد من جانب واحد كما
لا يخفى وكيف ما كان ففي العبارة نوع خفاء فتدبر وتباين نقيضيهما اي نقيض الاعم والاخص من وجه جزئي كالاولين
اي المتباينين يعني كما ان بين نقيضي المتباينين تباينا جزئيا كذلك بين نقيضي العموم والخصوص من وجه والمراد
بالتباين الجزئي صدق كل واحد من الكليين بدون الآخر في الجملة سواء يصدقا معا ايضا او لم يصدقا معا اصلا فان
صدقا معا ايضا فالنسبة بينهما العموم من وجه كالحيوان والابيض فانهما يصدقان معا على الفرس الابيض وان لم
يصدقا معا اصلا فالنسبة بينهما التباين الكلي كالانسان والحجر فانهما لا يجتمعان على شيء اصلا وبما تلونا عليك تبين لك
ان التباين الجزئي اعم من العموم من وجه والتباين الكلي ثم لما كان نقيضا العموم والخصوص من وجه مختلفين بانه قد يكون
بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض وقد يكون بينهما تباين كلي كالحيوان واللاانسان والتباين الجزئي كان شاملا لهما
فصار هو نقيضهما فان قيل التباين الجزئي ليس بنسبة فحصر النسب في الاربعة ينافيه اجيب عنه بان المقصود حصر النسب
المعتبرة بين الكليين بخصوصهما والتباين الجزئي انما يعتبر بينهما بالاجمال مجردا عن خصوصيتهما بحيث يكون في بعض
المواد متحققا في ضمن العموم من وجه وفي البعض في ضمن التباين الكلي لا يخفى عليك ان تحقق التباين الجزئي لا يكون

Scanned by TapScanner

اما بین العموم من وجه او التباین الکلی فقد ذکرہا الغنی عن ذکر التباین الجزئی فکونہ ایضا من النسب اینا فی حصرہا بین
الاربعۃ فتامل فصل ذاتی الماہیۃ ما لا یمکن فہمہا ای فہم الماہیۃ قبلہ ای قبل فہم الذاتی
کاللونیۃ للسواد فانہ لا یمکن فہمہ بدون اللون اسواد یۃ ثم المراد بالموصول فی قولہ ما لا یمکن المحمول فلا یرد
صدق التعریف علی احد متضایفین کالابوۃ والبنوۃ فانہما یکونان مما لا یمکن فہم احدہما قبل الآخر لکن لیس احدہما
محمولا علی الآخر او لایقہ الابوۃ بنوۃ او ذاتی الماہیۃ ما ثبت لہا ای للماہیۃ بلا علۃ
ذاتیۃ او غیرہا کالناطق للانسان وینتقض بالامکان او لا یقولون شیئا مرکب من الانسان
وغیرہ حتی یقال لہ الذاتی مع انہ یصدق علیہ التعریف لانہ یکون بالذات لا بالغیر الا ان یقال ان الامکان سلب
محض لا سلب ثابت فخرج بقولہ ثبت ثم ینتقض بوجود الواجب عند القائلین بزیادتہ علیہ تع فانہ لیس ثابتا لہ
بعلۃ مع انہ لا یقال لہ الذاتی ثم ان قولہ بلا علۃ اشارۃ الی ان الذاتیات غیر معللۃ کما بینہ بعض المتاخرین فی
الافق المبین او ذاتی الماہیۃ ما تقدم منہا ای الماہیۃ تعقلا ای یکون تعقل الذاتی للماہیۃ قبلہا کتعقل
الناطق قبل تعقل الانسان والعرضی بخلافہ ای بخلاف الذاتی فی الاوصاف الثلثۃ المذکورۃ کالکتابۃ
العارضۃ للانسان فانہا یمکن فہمہا بدون الانسان وتثبت لہ بالعلۃ الذاتیۃ وغیرہا ولیس تعقل الکتابۃ
مقدما علی تعقل الانسان وجزؤہا ای جزء الماہیۃ المشترک بین مختلف الحقیقۃ اشتراکا تاما جنس
کالحیوان قریب ان کان جوابا عنہا وعن کل ما یشارکہ وبعید ان کان جوابا عنہا وعن بعض ما یشارکہ کالجسم
النامی الواقع فی جواب الحیوان والشجر لا فی جواب الحیوان والانسان وجزء الماہیۃ الممیز لہا عن غیرہا
ولیس تمام المشترک فصل کالناطق الممیز للانسان عن غیرہ قریب ان میزہا عن مشارکات الجنس القریب
وبعید ان میزہا عن مشارکات الجنس البعید کالحساس الممیز للانسان عن الشجر والکلی المرکب منہما
ای من الجنس والفصل نوع اضافی کالانسان المرکب من الحیوان والناطق وانما سمی اضافیا لکون نوعیتہ بالقیاس
الی ما فوقہ والکلی المتفق الآحاد فی الحقیقۃ نوع حقیقی کالانسان المتفق آحادہ کزید وعمرو وغیرہما
فی الحقیقۃ والنسبۃ بین النوع الاضافی والحقیقی عموم من وجہ لتصادقہما علی الانسان وتفارقہما علی الحقیقۃ البحتۃ
نقل الشیخ فی الشفاء بالعموم المطلق بینہما والجنس المتوسط کالجسم النامی والمطلق نوع بالمعنی الاول
ای النوع الاضافی لترکبہ من الجنس والفصل وعدم اتفاق افرادہ فی الحقیقۃ والبسیط ای الکلی البسیط کالوحدۃ و
النقطۃ نوع بالثانی ای المعنی الثانی والنوع الحقیقی ثم ان قول المصنف ہذا مع ما قبلہ یشیر الی ان النسبۃ

بين النوعين عموم من وجه لوجود مادتي الافتراق في الكلي البسيط والجنس المتوسط ومادة الاجتماع في الانسان والكلي
الخارج عنها اي عن الماهية ان اختص اي مختص بمتفق الاحاد في الحقيقة خاصة كالضاحك الخارج عن ماهية الانسان
المتفق الاحاد في الحقيقة والكلي الخارج عن الماهية كالاول اي مشترك بين مختلفي الحقيقة فقيل له عرض
عام كالماشي الخارج عن الماهية المشترك بين مختلفي الحقيقة من الانسان والحيوان وكل اي كل واحد من الخاصة و
العرض العام ان امتنع فراقه اي انفكاكه عن الماهية فلازم لها اي للماهية من حيث هي هي كالزوجية للاربعة
فانها متى وجدت كانت متصفة بالزوجية لامحالة او لازم لوجودها اي الماهية متى وجدت الماهية في
الخارج او في الذهن كان ذلك اللازم لازما لها كالتحيز اللازم للجسم الموجود في الخارج يقال له اللازم الخارجي وكالكلية اللازمة
للانسان في الذهن يقال له اللازم الذهني والا اي ان لم يمتنع فراقه وانفكاكه عن الماهية بل يمكن ذلك فمفارق اي
عرض مفارق يدوم كحركة الافلاك او يزول بسرعة كصفرة الوجل او ببطوء كالشيب فصل الحد عندنا فرق المنطقيين
ما يميز الشيء عن غيره اعم من ان يكون التميز بالذاتيات كالحيوان الناطق للانسان او بالعرضيات كالضاحك له
مطردا ومنعكسا معنى الاطراد والانعكاس على ما يستنبط من عبارات ارباب الفن ان الاطراد هو التلازم بين الحد و
المحدود في الثبوت يعني كلما وجد الحد وجد المحدود ويلازمه المنع اي قولنا متى لم يصدق المحدود لم يصدق الحد والانعكاس
التلازم بينهما في الانتفاء بمعنى كلما انتفى الحدود ويلازمه الجمع بمعنى صدق المحدود وصدق الحد فان انبأ واخبر الحد
عنه اي عن الشيء بذاتياته اي ذاتيات الشيء فحقيقي اي حد حقيقي كالحيوان الناطق المخبر للانسان او
بالناطق وحده فليس بحقيقي بناء على ان الذاتيات جمع مضاف تفيد العموم فالمعنى الحد ما اخبر عن شيء بجميع
ذاتياته والناطق ليس جميع ذاتيات الانسان الا ان يقال يدخل في الحد الحقيقي الناقص والمخبر بجميع الذاتيات
حقيقي تام او يقال يدخل في الحد الرسمي بارادة المعنى الاعم من اللازم المأخوذ في تعريف الرسم وهو ما يشمل الخارج و
الداخل او يدخل في الحقيقي التام بان يراد بالذاتيات ما يعم الجميع والبعض فتامل او انبأ عن الشيء بلازمه
اي لازم الشيء فرسمي اي حد رسمي كالضاحك المميز للانسان او انبأ بمرادف للشيء اجلى واوضح
منه فلفظي كالغضنفر المخبر للاسد قد اختلف في ان التعريف اللفظي هل هو من المطالب التصورية او التصديقية
والمختار هو الاول لوقوعه في جواب ما هو كما هو شأن التصور ولان المخاطب اذا سأل الغضنفر فيجاب بالاسد فليس هناك حكم
فكيف يعد من المطالب التصديقية والحد عند غيرنا اي المنطقيين ما يميزه اي الشيء بفصله مع جنسه
القريب كالانسان بالحيوان الجنس القريب بالناطق الفصل القريب او يميز الشيء بخاصته معه اي مع جنسه

Scanned by TapScanner

كحد الانسان بالحيوان الضاحك حدًّا ورسمًا تامًّا ان المنظور عرض اى ما يميز الشئ بفصله مع جنسه القريب
حد تام وما يميزه بخاصته مع الجنس القريب رسم تام وبدونه اى بدون الجنس القريب فحد او رسم ناقصان
كان مع الجنس البعيد كالجسم الناطق للانسان والجسم الضاحك له او مع الفصل وحده والخاصة وحدها كالناطق او الضاحك
للانسان ثم قد علم مما سبق ان المعرف منحصر فى اقسام اربعة فالتعريف بالمثال كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب والعلم كالنور والجهل
الحصر لانه تعريف بالمشابهة والمشابهة تفيد التمييز للمعرف فيكون من الرسمى والاولى ان المعرفة ثم اعلم ان الحد
مركب وكل مركب له مادة وصورة والصورة مشتركة لمادة ولهذا خصوصها المصنف بالذكر فقال المصور كالحد الحقيقى
جنس قريب ثم فصل كذلك وانما يقدم الاعم فى التعريف لكونه اقل شروطا وانما قدم الاعم وهو اكثر
العقل فهو الاولى بالتقديم لسهولة حصوله فى الذهن ثم ينتقل منه الى الاخص ولا يكتسب الحد ببرهان اى لا يحصل
الحد فى نفسه بالبرهان والا لدار او حصل الحاصل اما تقرير الدور فلان فى اقامة البرهان على شئ لا بد من
علم ذلك الشئ قبل الاقامة حذرا من طلب المجهول المطلق فلو كان علم الحد موقوفا على اقامة البرهان لتوقف اقامة
البرهان على علم الحد لما عرفت من علم الشئ قبل اقامة البرهان عليه فيلزم علم الحد موقوف على علم الحد هذا هو الدور
واما تقرير تحصيل الحاصل فلان فى اقامة البرهان على الشئ لا بد لها من علم ذلك الشئ قبل البرهان كما
عرفت فعلم الحد حاصل لنا قبل البرهان وهو ايضا يفيد ذلك العلم فلو توقف حصول الحد فى نفسه عليه لزم حصول
الحاصل لنا قبل البرهان وهل هذا الا تحصيل الحاصل ثم ان الشارح قد شرح قوله لا يكتسب ببرهان بتفسيرين حيث
ما فسرناه وثانيهما انه لا يمكن ثبوت الحد للمحدود بالبرهان وارتبطوا تقرير الدور بالتفسير الاول كما بيناه وتقرير
حصول الحاصل بالتفسير الثانى بان الحد عين المحدود والفرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل وثبوت الشئ لنفسه ضرورى
فحصول ذلك الثبوت بالبرهان تحصيل الحاصل واعترض عليه بان حمل قوله لا يكتسب ببرهان تارة على التفسير الاول
ليتم به تقرير الدور وتارة على التفسير الثانى ليتم به تقرير تحصيل الحاصل لا يخلو عن بعد وبان ما ذكر من لزوم تحصيل الحاصل
انما يتم فى الحد الحقيقى دون الرسمى وظاهر عبارة المصنف العموم فالاولى ان يقال لو فسر بالتفسير الثانى بانه لا يمكن
علم ثبوت الحد للمحدود بالبرهان فلا مجال فيه للايرادين المذكورين لا يخفى اى حتى يراد بقوله لا يكتسب ببرهان
سواء اريد به معنى التفسير الاول او التفسير الثانى يرتبط به كلا التقريرين لزوم الدور وتحصيل الحاصل سواء كان الحد
حقيقيا او رسميا فتامل انما فى التصديق فيراد حال النسبة من النفى والاثبات لا نفسها اى نفس الحد
حاصله دفع دخل مقدر تقريره ان الدور وتحصيل الحاصل كما يلزم فى اكتساب الحد بالبرهان كذلك يلزم فى

اكتساب التصديق ايضا بالبرهان بان تحقق التصديق موقوف على البرهان وافادة البرهان عليه يتوقف على
تحققه قبل البرهان فلو حصل تحقق التصديق بالبرهان لزم الدور او تحصيل الحاصل وتقرير الدفع ان المقصود بالبرهان
في التصديق بيان حال النسبة من الاثبات والنفي وهو مغاير للنسبة فحال النسبة يتوقف على البرهان والبرهان يتوقف على
علم النسبة لا على حالها انفسها فتغاير الجهتان فلا دور ولا تحصيل الحاصل وبما بينا من تقرير الدخل ظهر لك ان كلا الوجهين من
لزوم الدور وتحصيل الحاصل واردان على التصديق بتخصيص الاول كما وقع عن الشارح الخبيثي وليس الوجه
ظاهر فتأمل **فصل القضية قول مركب يصدق او يكذب** بالنظر الى نفس مفهومه مع قطع النظر عن الامور الخارجية
فلا يرد انه قد يوجد ما ليس بصدق او يكذب مع انه قضية فان نفس مفهومه صالح لذلك وان كان الامور الخارجية آبية عن
الصدق والكذب واعترض على التعريف بان الصدق مطابقة الخبر للواقع والقضية المرادف للخبر موقوف على معرفة الصدق وهو
موقوف على معرفة الخبر فيه دور واجيب عنه بان معرفة الصدق بديهي غير محتاج الى التعريف حتى يدور وما يذكر في تعريفه فانما
هو تنبيه واحضار في المدركة لبعد غيبوبته عنها وبان تعريف الصدق لفظي فلا توقف ههنا وبان الخبر المعرف بالفتح متصور بوجه
المغاير للتصور الخبر المعرف بالكسر فاختلف الجهتان فتأمل فيه ثم ان الخبر والقضية يمتنع ان يتصف بالصدق والكذب جميعا
في الحال المسمى بالجذر الاصم وهو قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا الى نفس هذا العقد فان صدقه يستلزم كذبه وبالعكس
لعدم كونه خبرا او لكان مشابها له في الصورة لانتفاء الكلام بنسبة مستوجبة للمغايرة بينها وبين المحكي عنه لان المحكوم عليه يجب تحقق
وتحصله قبل الحكم وهذا العقد يحصل تحقيق بعده فلا يكون كلاما محتملا حتى يكون خبرا او انشاء او منحصر فيهما هو الكلام تحقق
على ما حققه المحقق الدواني واجيب بان هذا في القول المذكور في قوته كلاما كلامي هذا كاذب فهناك كلامان احدهما جزء الآخر
كل ولا استحالة في كون احدهما صادقا والآخر كاذبا وههنا كلام طويل الذيل لا يليق بهذا المختصر آه **والقضية كلام**
لنسبته خارج اي يكون للنسبة بين الطرفين خارج اي وجود خارجي في نفس الامر والواقع في احد الازمنة
الثلثة هو المعبر عنه بالمحكي عنه سواء طابقت تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لم تطابق بان تكون
النسبة المفهومة من الكلام ثبوتية والتي في نفس الامر والخارج سلبية كقولنا زيد قائم فان لنسبة القيام الى
زيد وجودا خارجيا في نفس الامر والواقع بحصول القيام لزيد واتصافه بها باحد الازمنة الثلثة فلا ينتقض بالاخبار
الاستقبالية فان الايجابية منها قطعية كاذبة في الحال والسلبية صادقة لعدم وجود الخارج المحكي عنه
في الحال حتى تطابق النسبة الحالية ايا ما او لم تطابق لقولنا زيد سيقوم وان لم يكن له
في الحال لكنه في الاستقبال يكون **فان حكم فيها** اي في القضية **باثبات امر لاخر او نفيه عنه فحملية**

ای القضیۃ حملیۃ موجبۃ ان کان الاول سالبۃ ان کان الثانی وانما سمیت حملیۃ لاشتمالہا علی الحمل وتسمیۃ السالبۃ بہا
بحسب الاصطلاح لا بحسب مفہوم اللغۃ حتی یرد فی السالبۃ سلب الحمل فکیف تکون حملیۃ وقس علیہا غیرہا من السوالب
المتصلۃ والمنفصلۃ فتدبر والا ای وان لم یحکم فیہا باثبات امر لآخر او نفیہ عنہ بل حکم فیہا باتصال او انفصال
فشرطیۃ وموضوع القضیۃ الحملیۃ اما متشخص ای شخص معین فشخصیۃ ومخصوصۃ لتشخص موضوعہا
کزید عالم او یکون موضوع الحملیۃ نفس الحقیقۃ بان یحکم علی الحقیقۃ نفسہا دون الافراد فطبعیۃ نحو الحیوان
جنس والانسان نوع فان حکم النوعیۃ والجنسیۃ علی الحقیقۃ دون الافراد او بیّن فی الحملیۃ کمیۃ افرادہ کلا او بعضا
فمحصورۃ ومسورۃ کلیۃ او جزئیۃ نحو کل انسان حیوان وبعض الحیوان انسان قد وقع الخلاف بین الاوائل
والاواخر فی موضوع المحصورۃ فالاوائل علی ان الحکم فیہا علی الطبیعۃ من حیث انطباقہا علی الافراد لانہا حاصلۃ فی
الذہن والاواخر علی ان الحکم علی الافراد وہی ملتفت الیہا بالذات والطبیعۃ واسطۃ فی الالتفات وعبارۃ المصنف
تحتمل الوجہین وہذا المقام یقتضی بسطا فی الکلام وعدم الاختصار لا یرخص بذکرہ بالتمام وقد بسطنا فی بعض
تعلیقاتنا علی الرسالۃ المنطقیۃ للاستاذ مدظلہ والا ای وان لم یبین فیہا کمیۃ افراد الموضوع کلا او بعضا
فمہملۃ نحو الانسان حیوان قالت الاوائل الحکم فیہا علی الطبیعۃ من حیث ہی ہی والاواخر انہ علی الافراد
من غیر بیان الکلیۃ والجزئیۃ فان صرح فی القضیۃ بکیفیۃ النسبۃ من الدوام والضرورۃ و
الامکان فموجہۃ ای تسمی القضیۃ موجہۃ وما بہ بیان الکیفیۃ یسمی جہۃ القضیۃ نحو کل انسان حیوان بالضرورۃ
وتلک الکیفیۃ الثابتۃ فی نفس الامر من الدوام والضرورۃ تسمی مادۃ القضیۃ فان طابقت الجہۃ المادۃ
فصادقۃ والا فکاذبۃ والقضیۃ الخالیۃ عن الجہۃ تسمی مطلقۃ من حیث الجہۃ ثم الموجہۃ بسیطۃ ان حکم فیہا بالایجاب
فقط او بالسلب فقط نحو کل انسان حیوان بالضرورۃ ولا شیء من الحیوان بحجر بالضرورۃ او مرکبۃ ان
کانت مرکبۃ من الایجاب والسلب معا نحو کل انسان کاتب بالضرورۃ لا دائما ای لا شیء من الانسان بکاتب
بالفعل العبرۃ فی التسمیۃ بالموجبۃ والسالبۃ بالجزء الاول ان کان موجبا فالقضیۃ موجبۃ والا فسالبۃ والجزء الاول
فی القضیۃ الشرطیۃ یسمی مقدما لتقدمہ فی الذکر وثانیہما یسمی تالیا لتلوہ المقدم فان
حکم فیہا ای القضیۃ بتعلیق نسبۃ علی تقدیر نسبۃ اخری فمتصلۃ ہذا علی مذہب المنطقیین فانہم قالوا
الحکم فی الشرطیۃ بین المقدم والتالی واما اہل العربیۃ فعندہم الحکم فی الشرطیۃ فی الجزاء فقط والشرط قید لہ بمنزلۃ
الحال او الظرف کذا فی الحاشیۃ والمتصلۃ لزومیۃ ان کان ذلک فیہا لعلاقۃ والمراد بالعلاقۃ شیء بسببہ

يستصحب المقدم التالي اي يطلب المقدم ان يكون التالي مصاحبا له كما في العلية والتضائف اما العلية فبان يكون المقدم
علة للتالي او بالعكس او هما معلولان لعلة واحدة اما التضائف فبان يكون المقدم والتالي كلاهما متضائفين
نحو ان كان زيد ابا عمرو كان عمرو ابنه او اتفاقية لم يكن ذلك الحكم لعلاقة بل يكفي تحقق احد الطرفين بدون الآخر نحو
ان كان نصاب الفضة موجودا فنصاب الذهب موجود او حكم في الشرطية بتنافيهما اي بتنافي النسبتين
هذا في المنفصلة الموجبة او عدمه اي عدم التنافي بين النسبتين هذا في المنفصلة السالبة فمنفصلة
القضية منفصلة وهي حقيقية ان كان تنافي النسبتين او لا تنافيهما في الصدق والكذب معا كقولنا هذا العدد
اما ان يكون زوجا او فردا او منفصلة مانعة جمع ان كان التنافي او عدمه في الصدق فقط نحو هذا الشيء
اما ان يكون حجرا او شجرا او مانعة خلو ان كان التنافي وعدمه في الكذب فقط نحو زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا
يغرق وقد يقال مانعة الجمع ما فيه التنافي وعدمه صدقا سواء كان في الكذب ايضا او لا ومانعة الخلو ما فيه التنافي
وعدمه كذبا سواء كان في الصدق ايضا ام لا وهذان المعنيان اعم من المعنى الاول لهما من الحقيقية فصل واعلم
ان المقصود من العلوم المدونة انما هو التصديقات من حيث انها فائزة الى مرتبة اليقين واما التصورات فانما
يبحث عنها بالعرض لكونها ذريعة الى حصول تلك التصديقات فالبحث عن الموصل اليها هو الاهم والموصل اليها
اما قياس او استقراء او تمثيل والاخيران تفيدان الظن لا القطع الا نادرا كما في الاستقراء التام وهو يفيد القطع واما
الاول فله اقسام واحدة فيها البرهان لافادته القطع لانه ما يتألف من اليقينيات واصولها الاوليات والمشاهدات
والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات واليقيني لا ينتج الا اليقين فهو المطلب الاعلى والاهم تحصيل
المقصود فلذلك اشار اليه وقال البرهان ان خلا عن ذكر لازمه وهو النتيجة او نقيضه اي نقيض اللازم
وهو نقيض النتيجة والمراد بالنتيجة التي خلا البرهان عنها هي النتيجة بهيئتها لا بمادتها فان النتيجة بمادتها لا يخلو
البرهان اقترانيا كان او استثنائيا فاقتراني لاقتران حدوده المطلوب فيه وهي الاصغر والاكبر والاوسط وكونه
مشتملا على اداة الاقتران اي الجمع وهي الواو والوصلة وهو ينقسم الى قسمين حملي ان تألف من الحمليات الصرفة و
شرطي ان تألف من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات والا اي وان لم يخل البرهان عن ذكر النتيجة
او نقيضها بل يكون احدهما مذكورا بهيئتها فاستثنائي لاشتماله على اداة الاستثناء وهي لكن ومبتدأ المطلوب
الذي هو النتيجة في القياس الحملي يقال له موضوع لانه وضع لان يحمل عليه شيء واصغر لكونه اقل افرادا من المحمول
لانه اخص من المحمول غالبا والاخص اقل افرادا من افراد المحمول فيكون اصغر وكونه اكثر اجزاء من الاعم

تسميته بالاكبر لان ذلك باعتبار الاحوال لا مناقشة في الاعتبارات قال في الحاشية ان لكل مفردي القضية
الحملية عند كل قوم اسم فالمنطقيون يسمونهما موضوعا ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما عليه ومحكوما به
والنحاة مبتدأ وخبرا ولا يرد على المتكلمين الكاتب انسان لان المراد بالمحكوم عليه ما صدق عليه وبالمحكوم به المفهوم
نعم كلام النحاة غير شامل لنحو قام زيد فلذلك عبر بعضهم بالمسند اليه والمسند وما يفهم من ان المبتدأ والمسند اليه
عند النحاة قد يكون سورا عند المنطقيين فمندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور انتهى ثم اعلم
ان الجملة الفعلية انما تجعل مطلوبا او جزء قياس بتاويلها الى الجملة الاسمية فقام زيد لو جعل مطلوبا او جزء قياس
يأول الى زيد قائم فاطلاق المبتدأ على الفاعل والخبر على الفعل حين جعله مطلوبا ليس ببعيد فلا حاجة الى
تغيير المبتدأ بالمسند اليه والخبر بالمسند فقال وذاته صغرى اي صاحب الاصغر يعني المقدمة التي فيها
الاصغر تسمى صغرى وخبره اي خبر المطلوب بقوله محمول لانه يحمل على الاصغر والاكبر لكونه اكثر
افرادا غالبا من الاصغر الذي هو الموضوع فيكون اكبر وذاته كبرى اي صاحب الاكبر يعني المقدمة
التي فيها الاكبر تسمى كبرى والمكرر الذي يحذف عند الانتاج يقال له وسط لتوسطه بين طرفي المطلوب
ثم ان المطلوب قد يستدل عليه باقامة الدليل عليه ابتداء كما يستدل على حدوث العالم باقامة الدليل
عليه بانه متغير وكل متغير حادث فينتج العالم حادث وقد يستدل على اثبات المطلوب الذي هو
النتيجة بابطال نقيضه اي نقيض المطلوب [redacted] بان يقام
الدليل على ابطال نقيض المطلوب فيلزم منه صدق المطلوب والا يلزم ارتفاع النقيضين ومثل هذا الثبوت يسمى قياس
الخلف اي الباطل يعني انه ينتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب وثبوت النقيض لا بمعنى انه باطل في نفسه و
تصويره يطلب من كتب الميزان او بتحقق ملزوم حقيقته اي حقيقة المطلوب يعني قد يستدل على
اثبات المطلوب بتحقق ملزوم المطلوب الذي هو عكس المطلوب بان ينتج كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم
وهذه النتيجة حق لان عكسه الذي هو ملزومها متحقق وهو قولنا بعض الجسم انسان فيتحقق لازمه وهو النتيجة لان التلازم
تحقق الملزوم وتحقق اللازم والا ينهدم اصل الملازمة فثبت المطلوب ثم اعلم ان المصنف رح لو قال بتحقق
ملزوم بحذف الحقيقة لكان اخصر وحصل المطلوب فالنقيضان قضيتان ايهما صدقت كذبت
اختها وبالعكس اي ايتهما كذبت صدقت اختها في الحاشية وقولنا بالعكس ليس من تتمة التعريف بل هو
تعريف آخر بان العكس الاول ولا يرد المتضادان نحو هذا الشجر هذا حجر وكل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان

Scanned by TapScanner

لما عرفت من ان صدق كل ليس مع صدقه وحده مستلزما لكذب الاخرى بل مع استلزامه لصدق نقيضها انتهى بيانه
ان المتضادين وهما كل انسان حيوان ولا شئ من الحيوان بانسان يستلزم صدق كل منهما كذب الاخرى مع ان
بينهما ليس تناقضا فلا يكون التعريف مانعا فلا بد من دخول قيد وبالعكس في التعريف ليخرج المتضادين فانهما
انما ان صدق كل يستلزم كذب الآخر لكن كذب كل لا يستلزم صدق الآخر فقال المصنف رحمه الله وينتقض
بالمتضادين على التقدير عدم قيد بالعكس من تتمة التعريف ايضا لان المراد بقولنا بتمامها صدقت كذبت انهما ان صدق
كل واحد من القضيتين وحده يستلزم كذب القضية الاخرى والمتضادان ليس صدق كل واحد منهما وحده
مستلزما لكذب الاخرى بل صدق احد المتضادين مع استلزامه لنقيض ضده الآخر كلاهما يستلزمان كذب ضده
الآخر فان قولنا مثلا كل انسان حيوان لا يستلزم صدقه وحده كذب ضده وهو قولنا لا شئ من الحيوان
بانسان بل هو مع استلزامه لنقيض الضد الآخر وهو بعض الحيوان انسان لكونه عكس كل انسان حيوان يستلزم
كذب لا شئ من الحيوان بانسان فعلى هذا لا حاجة الى قيد بالعكس من تتمة التعريف بل هو خارج عنه واشارة الى
تعريف آخر بعكس الاول هذا بيان ما في الحاشية وفيه بحث ثم ان الطبعية لعدم اعتبارها في العلوم بل نقل عن ابن سينا
انه لا ... الشخصية والمهملة كانت لوازم الجزئية تركهما المصنف واكتفى بذكر شرائط التناقض للشخصية والمحصورة
فقال رحمه الله شرطها الوحدات الثمانية الشائعة على السنة القوم وقد نظمها الشاعر شعر در تناقض هشت وحدت
شرط دان × وحدت موضوع ومحمول ومكان × وحدت شرط واضافت جزو كل × قوه وفعل است در آخر زمان
وردها المتاخرون الى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة المحمول وردها الفارابي الى وحدة واحدة هي وحدة
النسبة الحكمية قال العلامة صاحب المحاكمات وانما كانت مردودة الى تلك الوحدة لانه اذا اختلف شئ من
الثمانية اختلفت النسبة ضرورة ان نسبة المحمول الى احد الامرين مغايرة لنسبته الى الاخرى ونسبة احد الامرين الى شئ
مغايرة لنسبة الآخر اليه وعلى هذا فمتى اتحدت النسبة اتحد الكل وشرط التناقض في غيرها اي غير الشخصية
المحصورة معها اي مع الوحدات الثمانية التخالف كما اي في الكلية والجزئية لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين
اذا كان الموضوع اعم نحو بعض الحيوان انسان بعضه ليس بانسان وكل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان و
التخالف كيفا اي في الايجاب والسلب لاجتماع الموجبتين والسالبتين في الصدق والكذب معا
في المحصورة الغير الموجهة ومنها شرط آخر وهو التخالف بحسب الجهة لكن لا بحث لاهل هذا الفن متعلق بالموجهات
... فيضمن بيان تناقضها ثم ان التخالف كيفا ماخوذ في مطلق التناقض حتى اخذه البعض في ...

Scanned by TapScanner

فذكره ههنا استطرادي والاولى وجه تخصيصه في غير الشخصية فتأمل فنقيض الموجبة حال كونها
كلية سالبة جزئية فنقيض قولنا كل انسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وحال كونها جزئية
عطف على قوله كلية سالبة كلية فنقيض بعض الحيوان انسان لا شيء من الحيوان بانسان وعكس القضية
تبديل طرفيها اي طرفي القضية بجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا والتعبير بالطرفين اشعار الى عدم
اختصاص الحمليات بالعكس بل يجري في الشرطيات ايضا لكنه قليل الجدوى مع بقاء الصدق بمعنى ان
الاصل لو كان صادقا كان العكس ايضا صادقا بناء على ان العكس لازم والاصل ملزوم وصدق الملزوم يستلزم
صدق اللازم واما كذب الملزوم فلا يستلزم كذب اللازم فلهذا لم يعتبر بقاء الكذب لكذب قولنا كل حيوان
انسان مع صدق عكسه بعض الانسان حيوان وبقاء الكيف اي الايجاب والسلب بمعنى ان الاصل لو كان موجبا
كان عكسه ايضا كذلك وبالعكس ثم ان العكس كما يطلق على المعنى المذكور يطلق على القضية الحاصلة بعد التبديل كما قال
تنعكس الموجبتان اي الموجبة الكلية والجزئية موجبة جزئية فقولنا كل انسان او بعضه حيوان ينعكس الى
قولنا بعض الحيوان انسان لا الكلية لجواز عموم المحمول من الموضوع كما في المثال المذكور فلا يصدق في عكسه كل حيوان
انسان لاستحالة صدق الاخص كليا على الاعم وعكس السالبة الكلية مثلها اي سالبة كلية والا لزم
سلب الشيء عن نفسه بيانه ان قولنا لا شيء من الانسان بحجر ينعكس الى قولنا لا شيء من الحجر بانسان وهو صادق
والا لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو بعض الحجر انسان فنضمه مع الاصل ونجعل النقيض
صغرى الشكل الاول والاصل كبراه لكليته فنقول بعض الحجر انسان ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر
ليس بحجر هذا هو سلب الشيء عن نفسه وهذا المحال انما لزم من نقيض العكس لان صورة القياس من الشكل الاول
بديهي الانتاج والكبرى مفروض الصدق فتعين ان الصغرى نقيض العكس يكون باطلا لاستلزامه المحال وهو
مستلزم محال ولا عكس للجزئية اي جزئية السالبة الكلية وهي السالبة الجزئية لجواز كون الموضوع اعم من
المحمول كقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وعكسه غير صادق وهو بعض الانسان او كله ليس بحيوان لاستحالة سلب
الاعم عن الاخص وعكس النقيض تبديل نقيض طرفيها اي طرفي القضية بان يجعل نقيض الموضوع محمولا
ونقيض المحمول موضوعا مع بقائهما اي الصدق والكيف فقولنا كل انسان حيوان ينعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل لا حيوان لا انسان ثم ان هذا التعريف لعكس النقيض للقدماء واما المتأخرون فعرفوه بانه جعل نقيض
الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق والمخالفة في الكيف لكن المستعمل في العلوم هو الاول على ما صرح

به السيد الشريف في حواشيه على القطبي و حكم السوالب في عكس النقيض كالموجبات اي كحكم الموجبات في عكس
المستقيم يعني كما ان عكس الموجبتين الكلية والجزئية في العكس المستقيم موجبة جزئية كذلك عكس السالبتين الكلية والجزئية في عكس النقيض سالبة
جزئية وبالعكس اي حكم الموجبات في عكس النقيض كحكم السوالب في عكس المستقيم يعني كما ان عكس السالبة الكلية
في المستوي كنفسها كذلك عكس الموجبة الكلية في عكس النقيض كنفسها اي موجبة كلية وكما ان السالبة الجزئية في المستوي
لا تنعكس كذا الموجبة الجزئية في عكس النقيض لا تنعكس والبرهان البرهان **فصل هيئة وقوع الوسط عند الحدين**
شكل اي الهيئة الحاصلة من وقوع الحد الاوسط عند الاصغر والاكبر بحيث يكون محمولا عليهما او موضوعا لهما
او موضوعا لاحدهما ومحمولا على الآخر بالعكس فتسمى شكلا وهو اربعة **فما** اي قياس **هو** اي الحد الاوسط **محمول**
صغراه اي صغرى القياس **وموضوع كبراه فهو الشكل الاول** لكونه على النظم الطبعي وهو عبارة عن انتقال
الذهن من موضوع الى الحد الاوسط ومنه الى محموله ويلزم منه الانتقال من الموضوع الى المحمول وهذا لا يوجد في
غير الاول ولكونه بين الانتاج اذ الكبرى فيه دالة على ثبوت الحكم لجميع افراد الاوسط ومنها الاصغر فيكون الحكم
ثابتا للاصغر ايضا فهو ما بينا لا يحتاج الى بيان **وشرطه** اي شرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية والكمية
امران احدهما بحسب الكيفية **ايجابها** اي ايجاب الصغرى جزئية او كلية والا لم يندرج الاصغر تحت الاوسط
فلا يتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فلا ينتج وثانيهما بحسب الكمية **كلية كبراه** سالبة او موجبة او
على كونها جزئية يجوز ان يكون الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير الاصغر فلا يتعدى الحكم ايضا من الاوسط الى
الاصغر **وينتج** هو اي الشكل **المحصورات الاربع** وهي الكليتان والجزئيتان هذا مختص بالشكل الاول ثم
اعلم ان احتمال الضروب في كل من الاشكال ستة عشر وهي الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع في الكبريات
الاربع وبشرط ايجاب الصغرى سقط منها ثمانية ضروب وهي الحاصلة من ضرب الصغريين السالبتين في الكبريات
الاربع وبشرط كلية الكبرى سقط اربعة ضروب اخرى وهي الحاصلة من ضرب الصغريين الموجبتين مع الكبريين
الجزئيتين فبقيت اربعة واليها اشار المصنف وقال **فموجبتاه** اي موجبتا الشكل الاول وهما الصغريان
الموجبة الكلية والجزئية **مع موجبة كلية كبراه** ولم يقيد بهما لما تبين في الاشتراط **ينتجان موجبتيهما**
اي الموجبة الكلية والجزئية فالاول نحو كل مسكر مزيل للعقل وكل مزيل العقل ناقض الوضوء فكل مسكر ناقض
الوضوء هذا هو الضرب الاول والثاني نحو بعض الدجاج حلال وكل حلال حرام فبعض الدجاج حرام هذا هو الضرب الثاني
وموجبتاه مع سالبة كلية عطف على مع موجبة ولو حذف لفظ مع لكفى يعني الصغريان الموجبتان

الكلية والجزئية مع الكبرى السالبة الكلية ينتج ان سالبتيهما اي السالبة الكلية والجزئية اما الاول فنحو كل صلوة
حقيقية مشروطة بالطهارة ولا شيء من المشروط بالطهارة بصلوة اموات فلا شيء من الصلوة الحقيقية بصلوة
اموات هذا هو الضرب الثاني واما الثاني فنحو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من الحيض بمكلف بالصلوة
فبعض البالغ العاقل ليس بمكلف بالصلوة هذا هو الضرب الرابع وما اي القياس الذي هو
اي الاوسط محمولهما اي محمول الصغرى والكبرى كليهما فهو الشكل الثاني وانما جعل ثانيا دون الثالث
والرابع لاقربيته بالاول منهما لانه يشارك بالاول في اشرف المقدمتين وهو الصغرى والباقيان ليسا
كذلك وانما صار الصغرى اشرف منهما لاشتمالها على موضوع المطلوب ولا ريب في اشرفيته من المحمول اذ المحمول
يطلب للموضوع ايجابا او سلبا وشرطه اي شرط الشكل الثاني في الانتاج امران الاول بحسب الكيفية وهو
اختلافهما اي اختلاف الصغرى والكبرى كيفا اي في الايجاب والسلب بان لو كان الصغرى موجبة تكون
الكبرى سالبة وبالعكس والامر الثاني بحسب الكمية وكلية كبراه اي الثاني اذ على تقدير اتفاقهما في الكيف
وكون كبراه جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم والتفصيل في كتب الميزان ولا ينتج هذا الشكل الا
سالبة جزئية او كلية بدليل الاستقراء وبان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وكون احديهما سالبة ضرورية
والضروب الناتجة لهذا الشكل كالاول اربعة لاسقاط الشرط الاول ثمانية اضرب وهي الحاصلة
من الصغريين الموجبتين مع الكبريين وكذلك الصغريين السالبتين مع الكبريين كك ولاسقاط الشرط الثاني
اربعة اضرب اخرى ايضا وهي الحاصلة من الصغريين الموجبتين مع كبرى سالبة جزئية ومن الصغريين السالبتين
مع كبرى موجبة جزئية فبقيت ضروب اربعة واليها اشار بقوله كليتان اه وهما الصغرى الموجبة الكلية مع
السالبة الكلية وبالعكس ينتج سالبة كلية الاول نحو كل مسكر فزايل العقل ولا شيء من الحلال بزايل العقل فلا شيء
من المسكر بحلال وهو الضرب الاول والثاني نحو لا شيء من صلوة الاموات مشروطة بالطهارة وكل صلوة حقيقية
مشروطة بالطهارة فلا شيء من صلوة الاموات بصلوة حقيقية وهو الضرب الثاني ومختلفاه في الكلية و
الجزئية وهما موجبة جزئية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة جزئية صغرى مع موجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
الاول نحو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من المكلف بالصلوة بحيض فبعض البالغ العاقل ليس بحيض وهو الضرب
الثالث والثاني نحو بعض اربعة قوائم ليس له جناح وكل طائر له جناح فبعض اربعة قوائم ليس طائرا وهو الضرب الرابع
وما اي القياس الذي هو اي الاوسط موضوعهما اي موضوع الصغرى والكبرى كليهما فهو الشكل الثالث

جعل في المرتبة الثالثة لاشتراكه بالاول في الكبرى وهي اخس المقدمتين لاشتماله على المحمول الذي هو اخص
من الموضوع لما عرفت وشرطه اي شرط انتاج هذا الشكل اعم من ان يكون ايضا اولهما بحسب الكيفية وهو ايجاب
صغراه والا يلزم الاختلاف الموجب للعقم والثاني بحسب الكمية كلية احدهما اي احدى
المقدمتين من الصغرى والكبرى والا يوجب العقم ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية موجبة
او سالبة وهو من خواص هذا الشكل لان الضرب الاول والرابع فيه اخص الضروب الباقية وهما لا ينتجان
الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فيهما فلا يصدق عليه الاكبر كليا ولا ينتج كقولك في الضرب الاول
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وفي الضرب الرابع كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بفرس
وهما لا ينتجان الا الجزئية ومتى لم ينتج هذان الضربان وهما اخص الا الجزئية لم ينتج الباقي ايضا الا الجزئية
لانهما اعم هذا ما حققه العلامة صاحب المحاكمات والضروب المنتجة لهذا الشكل ستة لاسقاط الشرط
الاول ضروبا ثمانية وهي الحاصلة من ضرب الصغريين السالبتين مع الكبريات المحصورات الاربع
واسقاط الشرط الثاني ضربين وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الكبريين الجزئيتين فبقيت
ضروب ستة اومى اليها بقوله فموجبتاه اي الصغرى الموجبة الكلية والجزئية مع موجبة كلية
كبرى وبالعكس اي الموجبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى ينتجان موجبة
جزئية فحصل الضروب الثلاثة الاول الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى مثلها نحو كل مسكر مزيل
للعقل وكل مسكر حرام فبعض مزيل العقل حرام الثاني الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة
الكلية نحو بعض الدجاج حلال وكل دجاج له ذبح فبعض الحلال له ذبح الثالث الصغرى
الموجبة الكلية والكبرى الموجبة الجزئية نحو كل حلال حرام وبعض الحلال دجاج فبعض الحرام دجاج
واما الضروب الثلاثة الباقية فما ومى اليها بقوله وموجبتاه مع سالبة كلية او جزئية ينتجان سالبة
جزئية لما تبين من عدم انتاج هذا الشكل الا جزئية فحدثت الضروب الثلاثة الباقية ايضا الاول
الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية نحو كل مسكر مزيل للعقل ولا شيء من المسكر بحلال فبعض مزيل
العقل ليس بحلال الثاني الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية نحو بعض الدجاج حلال
ولا شيء من الدجاج بمسكر فبعض الحلال ليس بمسكر الثالث الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية
نحو كل حلال حرام وبعض الحلال ليس بدجاج فبعض الحرام ليس بدجاج هذا وعلم في قوله وموجبتاه مع

Scanned by TapScanner

سالبة لاحتمال التغير وهو الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية لكن الشرط هو كلية احدهما يمنع
بارادة هذا الاحتمال وعكس الشكل الاول بالشكلين الاوسط موضوع الصغرى ومحمول الكبرى يسمى
بالشكل الرابع واما تمام الخير اللغفة الاول في المقدمتين ولبعده عن الطبع حتى اسقط ابن سينا والفارابي عن
الاعتبار وقيل ان المنتج بالذات ليس الا الاول واما الثلثة البواقي فانما انتاجها بالعرض بالرد الى الاول
[illegible] لا ريب في ان انتاج البواقي بالذات مثل الاول الا ان انتاجه بين لكونه على النظم الطبيعي
واما البواقي فيحتاج في التصديق بانتاجها الى البرهان والرد الى الاول فالرد اليه شرط في العلم
بانتاجها لا انها غير منتجة بالذات كما توهم فتدبر وشرطه اي شرط انتاجه كما كيفا احد الامرين اما ايجاب
اي ايجاب المقدمتين مع كلية صغراه اي صغرى الشكل او اختلافهما في الايجاب والسلب مع كلية
احدهما ولولا ذلك لزم الاختلاف وهو دليل العقم فينتج هذا الشكل سوى اولى المحصورات الاربع وهي
الموجبة الكلية يعني ينتج موجبة جزئية سالبة كلية وجزئية والضروب الناتجة ثمانية اسقط الامر الاول وهو ايجاب
المقدمتين مع كلية صغراه ضربان وهي الحاصلة من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبريين الموجبتين كلية و
جزئية والصغريين السالبتين مع الكبرى من كك والامر الثاني هو اختلافهما كيفا مع كلية احدهما اسقط ضربين وهما
الحاصلان من الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الجزئية وبالعكس فبقيت ثمانية اضرب واليها اشار بقوله
فموجبته الكلية الصغرى معهما اي مع الكبرى المحصورات الاربع ينتج موجبتها اي الموجبة الجزئية
الا الكلية لما سلف من ان هذا الشكل ينتج سوى اولى الاربع وينتج سالبتها اي الجزئية هو لو قال جزئيتها بدل
قوله موجبتها وسالبتها لكان اخصر واخفى كما قال الشارح الخبوشاني رح فقد حصل بهذا اربعة اضرب الاول الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى كذلك نحو كل حرام منهي عنه وكل مسكر حرام فبعض المنهي عنه مسكر والثاني الصغرى الموجبة الكلية
مع الكبرى الموجبة الجزئية نحو كل مسكر حرام وبعض مزيل العقل مسكر فبعض الحرام مزيل العقل والثالث الصغرى الموجبة الكلية
مع الكبرى السالبة الكلية نحو كل مسكر حرام ولا شيء من الحلال بمسكر فبعض الحرام ليس بحلال والرابع الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية نحو كل مسكر حرام وبعض مزيل العقل ليس بمسكر فبعض الحرام ليس بمزيل العقل
ثم اعلم ان الشارح حمد الله شكر الله سعيه قد غير قول المصنف رح سالبتها بالنسبة وفسر بان الموجبة الكلية مع سالبته
الكلية ينتج سالبة كلية فهو سهو ظاهر فان الموجبة الكلية مع السالبة الكلية لا ينتج الا جزئية بعكس المقدمتين ليرجع الى الشكل
الاول وبان الاصغر يجوز ان يكون اعم فلا ينتج كلية نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ينتج بعض

Scanned by TapScanner

الحيوان ليس بفرس ولا تصح الكلية وهي لا شيء من الحيوان بفرس لما عرضت هذا على استاذي العلامة مد ظله فقال قد سنح لي ذلك من قبل

اعلم ان ضروب الاشكال الاربعة التي بيناها لم نراع فيها ترتيب القوم بل راعينا فيه كلام المحقق وينتج السالبة

الكلية الصغرى مع اولييها اي اولى المحصورات الاربع وهما الموجبة الكلية والجزئية سالبة كلية ان كان الصغرى

سالبة كلية والكبرى موجبة كلية نحو لا شيء من المسكر بحلال وكل خمر مسكر فلا شيء من الحلال بمسكر او ينتج جزئية

سالبة اذا كان الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة جزئية بدليل ان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين نحو لا شيء من الحلال

بمسكر وبعض الطائر حلال فبعض المسكر ليس بطائر فحصل ضربان اخران من الثمانية و اشار الى الثمنين الباقيين منها بقوله

الجزئيتين بالنتيجة اي الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع خلاف فيهما اي خلاف الجزئيتين خلافا كليا اي

كما وكيفا كخلاف الموجبة الجزئية السالبة الكلية وخلاف السالبة الجزئية الموجبة الكلية حاصله انه كما ان النتيجة في السالبة

الكلية مع احد اولي المحصورات سالبة جزئية كذلك النتيجة للموجبة الجزئية الصغرى مع خلافها السالبة الكلية الكبرى و

للسالبة الجزئية الصغرى مع خلافها الموجبة الكلية الكبرى سالبة جزئية ثم ان ضروب

الثمانية التي ذكرها المصنف للشكل الرابع وقعت في كثير من زبر الميزان واما كثير من الاوائل كالحاجبي في مختصره و

العلامة في تهذيبه فاقتصروا على خمسة واما الثلاثة الزائدة فقد قيل انها من مستخرجات اثير الدين الابهري لم

يعتبرها المتقدمون لعدم انتاجها في القياس الشرطي **فصل القياس الاستثنائي** هو الذي يذكر

فيه النتيجة بهيئتها او نقيضها اذ لك اما متصل ان حكم فيه بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها عنه فيلزم

استثناء مقدمه تاليه اي ينتج استثناء عين مقدمه عين التالي دون العكس لان المقدم ملزوم

والتالي لازم وتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم دون العكس نحو كلما زالت الشمس فوقت الظهر موجود لكن

الشمس زائلة ينتج فوقت الظهر موجود والكثرة اي اكثر استعمال ان يستثنى فيه عين المقدم بان الشرطية لوضعها

لتعليق الوجود بالوجود ويلزم استثناء نقيضه اي نقيض التالي نقيض المقدم دون العكس لما عرفت من ان التالي

لازم ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم دون العكس ضرورة استحالة وجود الملزوم بدون اللازم لاجل

اصل اللزوم نحو لو كان المخمور ابا فهو حلال لكنه ليس بحلال ينتج فليس بابل والكثرة اي اكثر استعمال

ان يستثنى فيه نقيض التالي بلو لوضعها لتعليق العدم بالعدم واما منفصل ان حكم فيه بتنافي النسبتين او لا

تنافيهما ويلزمه اي المنفصل التنافي اما اثباتا ونفيا معا اذا كانت المنفصلة حقيقية فمن اثبات

كل اي من اثبات كل واحد من الجزئين اي جزء كان ينتج نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع نحو هذا الشيء

Scanned by TapScanner

اما ان يكون حلالا او حراما لكنه حلال ينتج فليس بحرام ولكنه حرام ينتج فليس بحلال و ينتج استثناء من النقيضين
اي من نقيض كل واحد من الجزئين عينه اي عين الجزء الآخر لامتناع الارتفاع بينهما نحو هذا الشيء اما حلال و
حرام لكنه ليس بحلال ينتج فهو حرام ولكنه ليس بحرام ينتج فهو حلال او يكون المنافاة في المنفصلة اثباتا اي
في الصدق فقط اذا كانت المنفصلة مانعة الجمع فالاولان اي ينتج من اثبات كل واحد من الجزئين
اي جزء كان نقيض الجزء الآخر لامتناع الجمع بينهما نحو هذا الشيء المندوب او مكروه لكنه مندوب ينتج فليس بمكروه
ولكنه مكروه ينتج فليس بمندوب ولا ينتج من نقيض كل واحد من الجزئين عين الجزء الآخر لارتفاعهما معا لجواز
ان يقع في المثال المذكور هذا الشيء لا مندوب ولا مكروه بل واجب او يكون المنافاة بين المنفصلة نفيا اي في
الكذب فقط اذا كانت المنفصلة مانعة الخلو فالاخيران اي ينتج من نقيض كل واحد من جزئيها عين الجزء
الآخر لامتناع الارتفاع بين الجزئين نحو مدة الحيض اما اقل من عشرة ايام او زائدة عليها لكنها ليست باقل من عشرة ايام ينتج
فزائدة عليها لكنها ليست بزائدة عليها ينتج فثلثة ايام ولا ينتج من اثبات كل من الجزئين نقيض الجزء الآخر
لامكان اجتماعهما كما تقول في المثال المضروب مدة الحيض خمسة ايام وزائدة عليها ويرد القياس الاقتراني
الى القياس الاستثنائي بجعل الوسط في الاقتراني ملزوما بان تقول في هذا مسكر وكل مسكر حرام كلما
كان هذا مسكرا كان حراما لكنه مسكر فيكون حراما هذا اذا كان رد الاقتراني الى الاستثنائي المتصل واما اذا رد
الى الاستثنائي المنفصل فبان تذكر منافي الوسط مع الوسط بان تقول في هذا حلال وكل حلال ليس بحرام
هكذا هذا الشيء اما حلال او حرام لكنه حلال فليس بحرام فقد ذكرت مع الوسط الذي هو الحلال منافيه وهو الحرام
وبالعكس اي يرد الاستثنائي الى الاقتراني فان كان متصلا فاجعل الملزوم وسطا والاستثنائية صغرى
والقضية المتصلة كبرى فتقول في المثال المضروب كلما كان هذا مسكرا كان حراما لكنه مسكر فهو حرام هكذا هذا مسكر
وكل مسكر حرام فهذا حرام وان كان منفصلا فرده اولا الى المتصلة ثم الى الاقتراني ما كانت منافية كما هذا الشيء اما حلال او
حرام لكنه حلال استثنائي منفصل فرده الى المتصلة وهي كلما كان هذا الشيء حلالا فليس بحرام فاجعله اقترانيا
هكذا هذا الشيء حلال وكل حلال ليس بحرام المطلب الثاني في المبادي اللغوية اللغة اصلها لغي
او لغو والهاء عوض اللام المحذوفة وجمعها لغى مثل برة وبرى او مشتق من لغي بالكسر اذا لهج به واصلها لغوة
كغرفة تجمع على لغات لفظ وضع لمعنى سواء كان اللفظ مفردا او مركبا وسواء كان الوضع شخصيا او نوعيا و
المراد بالوضع الشخصي هو تعيين اللفظ الخاص المعين لمعنى خاص كوضع لفظ زيد لذاته وبالنوعي هو ان يعين الحكم

في جانب اللفظ وهو تعيين الواضع ان كل لفظ يكون بهذا الوزن فهو يدل على معنى مخصوص مثل ان يعين ان كل
لفظ على وزن فاعل فهو لمعنى من قام به الفعل فخرج بقوله وضع لمعنى حروف الهجاء والموضوعة لغرض التركيب
لا لغرض المعنى وطريقها اى طريق معرفة اللغة من النقل امران احدهما تواتر وهو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع
كما يجيئ ويعرف بها الالفاظ التي حصل لنا القطع باتفاق اهل اللغة بوضعها للمعاني ولا مجال للشك فيها نحو
الماء والنار والحر والبرد والسماء والارض والسواد والبياض ونحوها من الالفاظ الدائرة على السنة القوم و
تشكيك البعض بوقوع الخلاف في بعض الالفاظ مع دورانها على الالسنة وقوله من اكثرها دورانا لفظة الله
قد وقع الخلاف فيه اهو عربي ام سرياني ام مشتق ام جامد وعلى الاشتقاق من وله او من لاه وانما وضع للذات او
لبعض المعاني واذا كان حال لفظ الله كذلك فما ظنك بغيره من الالفاظ فكيف يحصل لنا القطع بانها موضوعة
لهذا المعنى دون ذلك من الشبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات لا يستحق الجواب فان العلم الضروري [illegible]
حاصل بانها خلفا عن سلف تستعمل في هذه المعاني مثلا ثم انه ليس المراد ان النقل مستقل بمعرفة اللغة ولا دخل
فيها للعقل مطلقا حتى يرد ان الثابت بالتواتر دخول الاستثناء على الجمع المحلى باللام وبالاحاد ان الاستثناء اخراج
ما لولاه لدخل في المستثنى منه فيعلم بهذان الامران بالتواتر والعقل ان الجمع المحلى باللام تفيد العموم بل للعقل
ايضا دخل في النقل ضرورة ان صدق المخبر لا بد ان يعلم بالعقل والامر الثاني من طريق معرفة اللغة احاد وهو
يفيد الظن ويقبل التشكيك ويعرف به الالفاظ الغير المشهورة المحتاج في معرفة معانيها الى كتب اللغة كالنحل في
والجزل للحطب اليابس من المعاني الغريبة المروية عن الادباء كالخليل والاصمعي ولا تثبت اي اللغة قياسا
بان يوخذ من اللفظ معنى يناسب المقام واعلم انه قد وقع النزاع بين الاصوليين في لفظ لم يثبت معناه بالنقل
باي الاستقراء التفصيلي يثبت معناه بالقياس قوله لا بهما واما ما يثبت عمومه بالنقل كالرجل فصحيح اطلاقه على من ثبت له
الرجولية والعلم يطلق عليه اهل اللغة او بالاستقراء كرفع الفاعل فرفع اي فاعل كان وان كان لم يرفعه اهل اللغة فانما
لا نزاع فيهما والدليل دوران منقلب جواب عن احتجاج القائلين بثبوت اللغة بالقياس تقرير احتجاجهم ان
اللفظ اذا دار مع المعنى وجودا وعدما فيدل على ان المعتبر في التسمية هو المعنى كالخمر مثلا يطلق على المسكر ودار
بانه متى وجد السكر في عصير العنب يسمونه الخمر ومتى لم يوجد السكر فيه يسمونه خلا فهذا يدل على ان الخمر موضوع
سواء نقص البناء ام لا ومثله في باقي الالفاظ وتقرير الجواب بان دليلكم منقلب عليكم لان اطلاق الخمر على المسكر
دورانه معه معتبر مع المحل وهو العصير العنبي مثلا فمتى وجد المجموع المركب الذي هو العصير العنبي والسكر يطلق عليه الخمر

حتى وجد السكر بعد ان الخل لا يسمونه خمرا لان السكر جزء علة لتسمية الخمر وتحقق جزء العلة لا يستلزم تحقق المعلول
فقياسكم يبطل مبنى حكمكم ولو منع الخصم دوران التسمية مع الخل بعلة منعنا دورانها مع السكر بعلة فما هو جوابكم فهو
جوابنا مع التصدي بالجواب الآخر والقول باولوية من هذه المعارضة كما يظهر من الشارح السندي في محال الاحتياج
اليه فتأمل **والوضع** اى وضع اللفظ **للنقيضين وكذا الضدين يمنع المناسبة الذاتية بين الالفاظ**
والمعاني والا لزم الاختلاف في الذات حاصله دفع دخل مقدر تقريره ان عباد بن سليمان الصيمري اى اهل
التكسير وجماعة من المعتزلة قالوا ان الالفاظ تدل على معانيها بسبب مناسبة ذاتية بينهما اذ لا يكون
نسبة الالفاظ الى المعاني كلها متساوية فوضع اللفظ لمعنى دون معنى آخر تخصيص بلا مخصص وتقرير الدفع ان
بعض الالفاظ موضوع للنقيضين معا كالقرء للحيض والطهر والبعض للضدين معا كالجون للسواد والبياض
فلو كان بينها وبين المعاني مناسبة ذاتية لزم الاختلاف في مقتضى الذات ثم اعلم ان مقتضى الذات على نحوين احدهما ان يكون
لازما ضروريا للذات كالزوجية للاربع وهو لا يتخلف عن الذات ولا يختلف عنها وثانيهما ما لا يكون
لازما ضروريا للذات بل يكون بحيث لو خلى الذات وطبعه يوجد ذلك فيه كالبرودة للماء وهو يتخلف عن الذات
لكن لا يختلف عنها وفيما نحن فيه الاكتفاء بالاختلاف اولى ودليل وضع اللفظ للنقيضين يمنع المناسبة الذاتية
بين الالفاظ والمعاني والا لزم الاختلاف لا التخلف في الذات كذا قيل وما بحث فيه الشارح السندي
محل بحث فتأمل **وارادة الواضع مخصص** هذا جواب عن قولهم لو لم يكن بين الالفاظ والمعاني
مناسبة ذاتية لكان وضع لفظ لمعنى دون معنى تخصيصا بلا مخصص وتقرير الجواب ان المخصص فيما
نحن فيه ارادة الواضع من اللفظ هذا المخصوص دون ذلك فلا تخصيص بلا مخصص **وهو** اى واضع الالفاظ
اما الله سبحانه بدليل قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فان الآية تنطق بتعليم الله سبحانه آدم الاسماء
فيكون هو تعالى واضع الالفاظ وبدليل قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم
اذ ليس المراد بالسنة هو الجارحة المخصوصة اذ ليس فيها كثير اختلاف وبدائع الصنع حتى تكون آية من آياته
بل المراد بالالسنة هو اللغات المختلفة من قبيل اطلاق السبب على المسبب اجمع عليه المفسرون ومثل هذا شائع في
كلامهم يقال لسان فلان فصيح واحفظ لسانك ولسان فصيحة وغير ذلك فالظاهر من خلق اختلاف اللغات هو الخلق
فيكون هو تعالى واضعا لها **او واضع اللغات البشر بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه**
تدل على تقدم لسان القوم على الارسال فيكون الواضع هو القوم ولا يكون التعليم من الله وذلك لا يتصور

Scanned by TapScanner

الا بالارسال فيكون الارسال مقدما على لسان التوقيف فيلزم الدور و منه هو الضروري كان يعلم
بان علمنا اياها ومنا الباقي منها يعني علمنا الله تعالى الضروري من اللغات واستخرجنا الباقي منها
والمراد بالقدر الضروري القدر الذي يحتاج اليه في معرفة الاصطلاح بان هذا موضوع
لذلك والا اي وان لم يكن القدر الضروري منه تعالى بل الكل منا بان نعرفه بالاصطلاح دار او تسلسل
وتقريرهما ان معرفة الاصطلاح موقوفة على معرفة القدر الضروري والمفروض ان الكل انما تعرف
بالاصطلاح فمعرفة القدر الضروري اما موقوفة على ذلك الاصطلاح الموقوف فيلزم الدور او على
اصطلاح آخر فهلم جرا فيتسلسل ولا قطع في شيء منها اي من الاقوال المنقولة في وضع
اللغات لجواز الهام الوضع هذا جواب عن الدليل الاول للاشعري وهو قوله تعالى وعلم آدم
الاسماء كلها وتقريره انه يجوز ان يكون علم بمعنى الهم كذا قوله تعالى حكاية عن داؤد وعلمناه صنعة لبوس
اي الهمنا كيفية عمله فمعنى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء الهم آدم طريق وضع الاسماء لمعانيها فالواضع
ليس هو الله تعالى بل البشر وهذا الاحتمال وان كان مرجوحا الا انه كاف في عدم بقاء القطع لشيوع
اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وارادة الحقائق بالجر عطف على الهام الوضع جواب ثان
للدليل الاشعري تقريره انه يجوز ان يراد بالاسماء في قوله تعالى حقائق الاسماء بحذف المضاف فالمعنى
علم آدم حقائق الاسماء وهي المسميات او يراد بالاسماء نفس حقائق المسميات بدليل قوله تعالى فيما بعد ثم
عرضهم على الملائكة فان ضمير الجمع في عرضهم يستعمل في ذوي العقول فلا يرجع الى الاسماء فلا بد بارادة حقائق
المسميات منها فتامل والتوقيف على سابق بالجر عطف على ما قبله جواب ثالث للدليل الاشعري تقريره
انه يجوز ان يكون علم بمعنى وقف واطلع فالمعنى ان الله علم اي وقف واطلع آدم على لغة من كان سابقا على
آدم فالواضع ليس هو الله تعالى بل من كان سابقا على آدم من النسناس على ما ذكر ان النسناس كانوا ساكني
الارض فاظهروا الفساد وسفكوا الدماء ثم بعد ذلك غيرهم الله واهلكهم وبعد مدة خلق آدم والى ذلك
اشار تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
اشارة الى ما فعله النسناس فتامل والاقدار على وضع اللغات جواب عن الدليل الثاني للاشعري
وهو قوله تعالى اختلاف السنتكم وتقريره انه يجوز ان يكون معنى اختلاف السنتكم اقدار الله تعالى العبد على وضع اللغات
المختلفة فيكون تمام الآية كذا ومن آياته خلق السموات والارض والاقدار على اختلاف السنتكم فحينئذ ليس الواضع

Scanned by TapScanner

هو التقدير بل البشر وهو تتمة مقدر الاعتنى بما فيه من الحذف اعلى بانه على التقدير كون البشر واضع اللغات والخبان
بالاشارة نحو تمكين لهم ان يتوهم بانه نحن مستقلون في وضعها فلكون الا هذا الخ الآية يحتمل تاويل لانه من خان
الآية ان لا يكون للبشر فيها مجال التوهم بالنسبة الى شائل فلو كان يجاب بحده دلالة الآية على وضع الله ولا على وضع
البشر لكان اولى لعدم الاداء باختلاف الالسنة اختلاف اللغات في نفسه نطق البعض تكلم بالحبشي والبعض باليوناني والبعض بالعربي
مع كون جارحة التكلم والحقيقة فيهم واحدة فهو دليل من آيات الله مجال للبشر ان يعترف حقيقته فوضعه ما فيه وتعليم آدم
جواب عن الدليل الثالث للبهشمية وهو ما يلتمسون من قول الابلسان قومه وتقريره ان الآية تدل على تقدم لسان
القوم على الرسول الذي له قوم فيجوز تقدم الرسول الذي ليس له قوم على اللغات وهو آدم ما كان له قوم فعلم
الله سبحانه اللغات لآدم ثم علم آدم غيره حتى وصلت الى القوم فصار الواضع هو الله تعالى لا البشر والدور ايضا غير
لازم لان لسان القوم مقدم على الرسول الذي له قوم لا على الذي لا قوم له فتقدم على لسان القوم فلا يجب
الدور وانما يجب التقدم من له قوم على لسانه والتعارف كما في الاطفال جواب عن الدليل الآخر
للاستاد ابي اسحق وهو منه تم الضروري ومنها الباقي تقريره انه يجوز ان يعرف القدر الضروري بالترديد
والقرائن كما في تعليم الاطفال وشعريف الاصطلاح ولا دور ولا تسلسل اذ لا يلزم منها ان يعرف القدر الضروري
ايضا بالاصطلاح وليس كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان البحث في واضع الالفاظ ليس فيه كثير تعلق فيما نحن فيه
ولهذا تنحى عنه المحققون من متاخري الاصوليين **فصل دلالة اللفظ الموضوع على تمام معناه الموضوع**
مطابقة كالانسان على الحيوان الناطق ثم ان المطابقة ماخوذة من قولهم طابق النعل بالنعل ولما كان المعنى
مطابقا للفظ سمي مطابقة **ودلالة اللفظ على جزئه** اي جزء المعنى الضمني **تضمن** كدلالة الانسان على
الحيوان او الناطق في ضمن المجموع ولهذا قيد بالضمني فان التضمن دلالة على الجزء في ضمن الكل وهذا وجه التسمية
بالتضمن **ودلالة اللفظ على خارجة** اي خارج المعنى الموضوع له **اللازم** له كما المعنى ولو كان اللزوم
عرفا كالجود للحاتم فهو **دلالة التزام** انما سمي به لدلالة اللفظ على الخارج اللازم ثم اعلم ان اللزوم المعتبر هو امتناع
انفكاك اللازم عن الملزوم بل يكون بحيث متى حصل الملزوم في العقل حصل اللازم ايضا ضرورة كالبصر بالنسبة الى
العمى اذ هو عدم البصر والملزوم العرفي هو تلاصق اللازم واتصاله مع الملزوم بحيث ينتقل الذهن من الملزوم
الى اللازم لا بمعنى امتناع الانفكاك والاول هو المعتبر عند اهل الميزان والثاني عند اهل العربية واعتبر المصنف رحمه الله
منهما ليشمل دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ايضا المعلومية عدم كونها من المطابقة والتضمن وعدم لزوم الخارج

المجازية للموضوع له لزوما ذهنيا ولبعض الاعلام في هذا المقام كلام اوردناه لولا مخافة الاطالة لاوردته بالتمام ثم اللفظ
ان قصد بجزئه اي جزء اللفظ الدال على جزئه اي جزء معناه فمركب تام او ناقص خبر او انشاء تقييدي
او غيره والا اي وان لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه فمفرد والمراد بالجزء اللفظ المرتب فضارب وان ضارب
بهيئته دال على النسبة واللفظ على المعنى فيكون مركبا لان الهيئة ليست لفظا مرتبا هذا على مذاق اهل الميزان واما
اهل العربية فالمفرد عندهم الكلمة الواحدة والمركب بخلافها فمثل عبد الله وبعلبك وتأبط شرا حال العلمية مركب عند
اهل العربية ومفرد عند اهل الصناعة ومثل اضرب ويضرب بالعكس وانما قدم المركب على المفرد لعدمية مفهومه ووجودية
مفهومه والوجود اشرف من العدم فان استقل معنى المفرد بان لا يحتاج في الدلالة على معناه الى ضم ضميمة ولم
يدل بهيئته التصريفية على زمان فاسم والمراد بها الهيئة الحاصلة للحروف باعتبار تقديمها
وتاخيرها وحركاتها وسكناتها بشرط تحققها في مادة موضوعة متفرقة فيها لئلا يرد النقض بنحو جسق وجحر
وتلك الهيئة تسمى صورة الكلمة والحروف تسمى مادتها فدخل في الاسم نحو الزمان والامس فانهما دلالتهما على الزمان
لا بهيئتهما بل بمادتهما او دل على زمان بهيئته ففعل والا اي وان لم يستقل المعنى بل يحتاج في الدلالة
الى ضم ضميمة فحرف وان اتحد معناه اي معنى المفرد من حيث انه واحد مساويا صدقه في
الكثرة اي افراده ذلك المعنى اي حال كون ذلك المعنى صادقا على افراده بالسوية سواء كانت الافراد
خارجية كالانسان او ذهنية كالشمس فان افرادها موجودة في الذهن دون الخارج فمتواطئ من التواطؤ
وهو التوافق وافراد هذا الكلي متوافقة في صدقه عليها ثم اعلم ان المراد باتحاد المعنى كما فسرناه ان يكون واحدا
من حيث انه واحد فكون اسم الجنس المتواطئ مشتركا لا يقدح في اتحاد المعنى لانه متواطئ من حيث ان
معناه واحد وان كان مشتركا او مشككا بالنظر الى المعاني الاخر لجواز كون اللفظ الواحد متواطيا باعتبار معنى و
مشككا باعتبار معنى آخر ومشتركا باعتبار هذين المعنيين فالتفرقة انما هي باعتبار الحيثية وهي معتبرة في
تقسيم الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات وكذا في تعريفاتها وكثيرا ما يحذف الحيثية من اللفظ لظهورها
خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية كما صرح به التفتازاني في التلويح على ما نقل عنه وان تحد
معناه متفاوتا صدقه في الاولية والاولوية مثلا بان يكون صدق ذلك المعنى على فرد الاول واولى من
صدقه على فرد آخر كالوجود بالنسبة الى الواجب والممكن فهو مشكك لتشكيك الناظر فيه هل هو متواطئ او
مشترك لانه اذا نظر الى جهة اتحاد المعنى فيتوهم انه متواطئ واذا نظر الى جهة اختلافه فيتخيل انه مشترك ثم اعلم

Scanned by TapScanner

ان اعلم ان هذا التقسيم لمطلق المفرد لا المفرد المطلق حتى يرد ان الفعل والحرف لو كان معناهما واحدا فلا بد ان يسميان بالعلم
والمتواطي والمشكك مع انهما لعدم اتصافهما بالكلية والجزئية لا يكونان كذلك صرح به السيد في تعليقاته على شرح
الشمسية ويرد ايضا ان التقسيم ليس مختصا بالاسم بل يجري في قسيميه ايضا فتخصيصه بها بلا مخصص وان كثر
معناه فمشترك لاشتراكه بين افراده ان وضع اللفظ لكل من المعاني المستعملة فيه ابتداء كالعين فانه
موضوع للذهب والركبة والشمس والباصرة وعين الماء ابتداء والا اي وان لم يوضع لكل واحد من المعاني
ابتداء سواء لم يوضع للكل كما في الحقيقة والمجاز او وضع لكل لكن لا ابتداء كما في المنقول ثم اعلم المشهور ان في
المنقول وضعا صرح به كثير من الاعلام وقد يشعر كلامهم الى ان الوضع في المنقول هو النقل والشهرة ولذا قيل
المجازات المشهورة من قبيل الحقائق وبهذا يظهر ان الاختلاف الواقع في واضع اللغات انما هو في اللغات
الابتدائية وظاهر كلام المصنف رح انه لا وضع في المنقول وانما قيدنا قيد الابتداء في قوله ان وضع لكل ليطابق
المشهور فمنقول ان اشتهر في المعنى الثاني والنقل لمناسبة بين المنقول والمنقول اليه والا فمرتجل والا اي
ان لم يشتهر في الثاني فحقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ومجاز بالنسبة الى المعنى الثاني كالاسد بالنسبة الى
الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز ثم ان الحقيقة والمجاز انما يوجدان بعد الاستعمال واللفظ الذي
وضع ولم يستعمل لا حقيقة ولا مجاز لكن مثل هذا نادر حتى قيل بعدم وجوده في اللغة ولذا لم يتعرض المصنف
وان كثر اي اللفظ والمعنى معا فمتباينة سواء كان المعنى متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
او كثر لفظا فقط دون المعنى فمترادفة كالغضنفر والاسد **فصل اللفظ باعتبار دلالته على المعنى**
ان لم يحتمل بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب بها بالجواز كون اللفظ نصا باعتبار لغة وغير نص باعتبار
اخرى غير ما يفهم منه لغة بحسب مفاهيم العرف نحو ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل
يجوز ان يكون قيد الفعلين معا انما جعله قيدا للاخر اعني يفهم دون الاول قيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص
كما صرح به في الحاشية فنص اي يقال له النص لانه الظهور لغة ويسمى اللفظ الدال على معناه به بظهور معناه منه
والا اي وان احتمل غير ما يفهم منه لغة فالراجح اي الاحتمال الراجح من المفهومين المرادين من اللفظ يسمى ظاهرا
والمرجوح منهما يقال له مأول كما في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان حمل المسح على المتعاطفين على حقيقته ظاهر
وحمل الوارد على الارجل على الغسل الخفيف المشابه للمسح كما قاله صاحب الكشاف مأول وكذا عطف الارجل في
قراءتي الجر والنصب على الوجوه المرجوحة بجر الجوار ونحو قولنا ضربت زيدا وعمرا او اكرمت خالدا وبكرا ابدا له

ان بکرا مضروب لا مکرم کما فی الحاشیة قد فصل المصنف رح ہذا البحث فی شرح الاربعین من شاء فلیطالع المتساوی
بین المعنیین بان یدل اللفظ علی کلا المعنیین بالتسویة من غیر ترجیح احدہما علی الآخر یقال له المجمل لاجماله وعدم تعیین
المراد عند الاطلاق کالقرء فانه موضوع للطهر والحیض کلیهما لا یتعین المراد عند اطلاقه الا بعد تفسیره واللفظ المشترک بین
المفهومین الاولین وهما النص والظاهر ای المتضح المعنی وراجح الدلالة یقال له المحکم وهو جنس للاولین و
اللفظ المشترک بین المفهومین الاخیرین هما المؤول والمجمل ای غیر متضح الدلالة وغیر راجح الدلالة یقال له المتشابه
وهو جنس للاخرین وان دل اللفظ علی الطلب ای طلب الفعل من غیره حال کون الطلب صادرا من
مستعل رتبة فامر کقول السید لعبده اسقنی شربة من الماء، وان دل اللفظ علی طلب فعل من مساو
رتبة فالتماس کقول فرعون لہامان یا ہامان ابن لی صرحا وان دل علی طلب صادر من سافل
رتبة فسؤال ان کان المخاطب غیر الله تعالی ودعاء ان کان الله سؤالا کقوله من قبل عبده اہدنا الصراط
المستقیم **فصل اللفظ المشترک واقع فی اللغة** قد اختلف فی المشترک احاله شرذمة قلیلة واوجبه
والکنه رہط آخر فاختلفوا فی وقوعه وعدمه والحق الوقوع وهو مختار المصنف رح واحتج علیه بقوله لثبوت العین بانه
موضوع للذات والباصرة والشمس وغدیر الماء بوضع علیحدة من دون ترجیح احد المعانی علی الآخر بان وضع حتی لم اشتهر
فی الثانی حتی یکون منقولا او مرتجلا ولا حقیقة ایضا فی احد المعانی ومجازا فی الآخر لان المجاز لا یکون موضوعا له بل
یفهم بالقرائن ولا متواطیا لانه موضوع لمعنی عام شامل لجمیع افراده والعین لیس کذلک لوضعه علی حدة والقول بوضعه
لمعنی ونقله الی الثانی ثم خفی ذلک حالا بعید لان مثل ہذا الخفاء مع مبالغة اہل اللغة فی الاستقصاء مستبعد جدا
وامثالها ای امثال العین نحو القرء للحیض والطهر والجون للسواد والبیاض لا لخلو الاکثر ای اکثر
المعانی عن الاسم لولاه ای الاشتراک حاصله ان القائلین بوجوب الاشتراک احتجوا بان المعانی
غیر متناہیة والالفاظ متناہیة لترکبها من المتناہی فلابد للفظ واحد معان متعددة والا لبقی اکثر المعانی
خالیا عن الاسماء فیفوت الغرض من الوضع وهو الافادة والاستفادة فرده المصنف رح بهذا الدلیل وقال
لیس الدلیل وقوع الاشتراک انه لولا ذلک یخلو اکثر المعانی من الاسم ووجه الرد وجوه منها انه لو ارید بلا تناہی
المعانی لاتناہی المعانی المتخالفة والمتضادة فممنوع والاشتراک انما یکون فیها وان ارید لاتناہی المعانی
مطلقا متماثلة کانت او متخالفة فمسلم لکن بطلان خلو المعانی عن الاسم ممنوع لمعلومیة خلو اکثر المعانی
کاشخاص الفرس والحمار مثلا عن الاسماء ومنها انه یتم المقصود علی تقدیر لاتناہی المعانی بدون الاشتراک ایضا

لجواز وضع لفظ واحد لكثير من المعاني بدون الاشتراك كما في الوضع العام والموضوع له الخاص كاسماء الاشارة
ومنها عدم تسليم تناهي الالفاظ وان كانت مركبة من الحروف المتناهية لجواز تكرار الحروف مرارا غير متناهية ثم لو
سلمنا ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فاثبات الاشتراك لكن المحذور الذي الزموه على تقدير
عدم الاشتراك وهو خلو اكثر المعاني عن الاسماء لازم على تقدير الاشتراك ايضا اذ الالفاظ المتناهية لا تفي
المعاني الغير المتناهية فان كان للفظ معان متعددة فلا محالة يبقى اكثر المعاني بلا الفاظ المحدودة
كما كان قبل الاشتراك كذا بعده فما الفائدة فيه الا ان يقتنع بوضع بعض الالفاظ لمعان غير متناهية بحيث
افحش من ذلك

واشتراك الموجود بين الحادث والقديم بالجر عطف على قوله خلو الاكثر
انهم احتجوا على وقوع الاشتراك بان الموجود مشترك بين الحادث والقديم ولو لم يكن الاشتراك لكان الوجود
بينهما متواطيا اي موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم لعدم صحة اطلاقه عليهما والاشتراك
معدوم وكذا ليس اطلاق الموجود على احدهما حقيقة والآخر مجازا لعدم الاحتياج الى القرينة عند اطلاقه
عليهما والمجاز لا بد له منها فلا محالة يكون متواطيا موضوعا لمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم فيلزم كون
المفهوم الواحد واجبا وممكنا وهو محال والمستلزم للمحال محال ايضا فكون الموجود متواطيا محال فلا بد من كونه
مشتركا وهو المطلوب ففي المصنف رح هذا الدليل بانه ليس من وقوع الاشتراك بسبب اشتراك الموجود بين
الحادث والقديم ووجه النفي ان اللازم من الدليل هو كون المفهوم الواحد واجبا وممكنا ولا باس بذلك
لجواز كونه واجبا نظرا الى موصوف وممكنا نظرا الى موصوف آخر كالعالم والمتكلم فانهما بالنظر الى الواجب
واجبان وبالنظر الى الممكن ممكنان مع كونهما موضوعين لمفهوم واحد مشترك فكذلك الموجود ايضا فلم
يثبت الاشتراك باشتراكه

ولا اختلال في معنى المشترك مع وجود القرينة والاجمال
قد يقصد من اللفظ حاصل انه جواب عن احتجاج النفاة لوقوع الاشتراك تقريره انه لو كان الاشتراك
لاختل الغرض من الوضع وهو الافادة والاستفادة فانهما لا يحصلان عند اطلاق المشترك فان معناه
غير معين عند المخاطب والقرائن في حيز الخفاء فاجاب عنه بانا لا نسلم اختلال الغرض من الوضع وعدم حصول
المراد مع الاشتراك فانا نعرف المراد بالقرائن تفصيلا ولو سلمنا ان المراد لا يعرف بالتفصيل فقد يكون
الاجمال ايضا مقصودا كما في اسماء الاجناس لمصالح شتى كاختيار رغم المخاطب اخفاء المطلوب عن الغير
فان قلت لو كان القرينة سببا للتفهيم والتفهم فمجرد القرينة كافية ولا حاجة الى اللفظ المقرون

Scanned by TapScanner

بها للزوم التطويل بلا طائل فقولک رأيت باکية لعيني عن رأيت عينا باکية فانت انما القبح ذلک في بعض
الامثلة واما في البعض الآخر کرأيت الصفراء في مقام بيان رأيت العين الصفراء فانما يکون
لنفس القرينة کافية والتطويل انما يلزم لو کانت القرينة لفظية غير مفيدة لمعنى آخر اما اذا کانت
عقلية او لفظية مفيدة لمعنى آخر کما في الکريمة الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا
تطويل وفي القرآن عطف على قوله وفي اللغة يعني کما ان الاشتراک واقع في اللغة کذا واقع في القرآن
ايضا کقوله تعالى ثلثة قروء فالقرء کما عرفت مشترک بين الطهر والحيض وقوله تعالى والليل اذا عسعس
عسعس مشترک بين اقبل وادبر والاستعداد للامتثال اي لامتثال المامور به فائدة
في وقوع الاشتراک حاصله ان النفاة لوقوع الاشتراک في القرآن احتجوا بان الغرض من تنزيل الکتاب
ليس الا موعظة الناس وتعليمهم الاحکام الشرعية وذلک لا يحصل الا بفهم المعنى المراد من اللفظ والاشتراک
ان وقع فيه فاما مبين او غير مبين فان کان مبينا لزم التطويل بلا طائل لامکان بيانه بلفظ مفرد غير محتاج
الى ذلک وان کان غير مبين فلا يفيد الغرض من التنزيل واجيب عنه اولا بانا نختار انه مبين والنقض
بالتطويل وعدم الفائدة مما لا يجيء بضرورة ان ذکر الشيء مجملا ثم تفصيلا اوقع في النفس وذائع بين
الادباء وثانيا بانا نختار انه غير مبين والنقض بعدم الفائدة غير مسلم لما عرفت من ان الاجمال
قد يقصد وان الفائدة فيه الاستعداد والتهيؤ لامتثال المامور به فان المکلف اذا سمع ان الشارع
بين حکما من الاحکام باللفظ المشترک علم ان الشارع اراد معنى من معانيه لعدم صدور العبث عنه فيستعد
ويعزم على تحصيله ويجتهد فيه للامتثال وهذا هو الفائدة في وقوع الاشتراک کما بينه المصنف رح والترادف
واقع في اللغة على الاصح کاسد وسبع اوضعهما للحيوان المفترس على ما نقل ويجوز تبادلهما بان
يقام لفظ مرادف مقام لفظ آخر قياسا ما يناسب المقام وقيل هذا لا يليق الا بالعالم بالعلوم العربية ومواقع
الالفاظ لجواز صلى عليه ومررت بصاحب زيد وعدم جواز دعا عليه ومررت بذي زيد بدلهما مع ان الصلوة بمعنى
الدعاء وذا بمعنى الصاحب قال في الحاشية اي وقوع کل من المترادفين مکان الآخر فرعوا على هذا جواز نقل
الحديث بالمعنى لکن انما يجوز ذلک للعالم بعلوم العربية ومواقع الالفاظ الا ترى انه يجوز ان يقال مررت بصاحب
زيد ولا يقال مررت بذي زيد مع ان ذا بمعنى صاحب لا يخفى عليک ان النقل بالمعنى ليس متفرعا على جواز
فقط بل مجمع عليه ايضا کما سياتي انتهى والتاکيد لا يجب دخلا اي اکثر حاصله دفع دخل مقدر تقريره

لو جاز وقوع المرادف مقام المرادف الآخر لجاز ان يقوم في تحريمة الصلوة موضع الله اكبر خداى بزرگ وتقرير الجواب
ان فيه اختلاط اللغتين لان لفظ خدا عجمي والله عربي والاختلاط ممنوع مع ان العبادات توقيفية فلا يجوز فيها
التبادل مطلقا سواء كان بحسب اللغة او غيرها بدون اذن الشارع فلا يجوز مقام الله اكبر الله اعظم ايضا مع كونه
عربيا **ويفيد** اى الترادف **التوسعة والتزيين** جواب عن قولهم لو وقع الترادف لكان بلا فائدة
بان الترادف يفيد التوسعة في التعبير عن المقصود باى لفظ شاء سيما في القافية والوزن ويفيد التزيين في الكلام
كالتسجيع وغيره نحو ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت ولو لم يكن فات بمعنى مضى لما حصل التسجيع بلفظ مضى مكان
فات وغير ذلك كما نقل ان رجلا من ندماء السلطان لا يخرج عنه الراء والسلطان لم يكن مطلعا عليه فاراد البعض
قهارمته حقد الذي ذلك الرجل ان يفضحه بحضرة السلطان ويطلعه على ان الرجل غير قادر على اخراج الراء من مخرجه
فكان منتظرا للوقت المناسب فبينما ذات يوم امر السلطان في ذلك الرجل بحفر بئر في نصف رمضان فقال ذلك
البعض للرجل قل للخدم امر الامير ان يحفر البئر في خمسة عشر من شهر رمضان فقال الرجل دفعة في الوقت حكم
الحاكم ان يقلب القليب في منتصف الصيام فبهت ذلك البعض ولو لم يكن الترادف لفات هذه الفائدة
ويلزم العسر الشديد والمذلة والاهانة بحضرة السلطان **و يفيد تثنية العلامة** جواب عن قولهم لو وقع
الترادف لزم تعريف المعرف لان وضع اللفظ لتعريف المعنى وهو يحصل بلفظ واحد فوضع لفظ آخر لتعريفه
تعريف المعرف وهو عبث والجواب ان اللفظ ليس معرفا للمعنى بل علامة له فبالترادف يحصل علامتان او اكثر
ليعرف المعنى بها على سبيل البدلية وهو فائدة اخرى لوقوع الترادف **وليس منه** اى من الترادف **الحد**
والتابع زعم قوم ترادف الحد والمحدود وقالوا ليس الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وظن آخرون ان
التوابع كحسن بسن وعطشان نطشان من قبيل المترادفين فاشار الى فساد زعمهم بان الحد والتابع
ليسا من الترادف اما الحد فلدلالته على صورة مفصلة متعددة والمحدود يدل على صورة مجملة وحدانية
واما التابع فلا يدل على شيء من معاني المتبوع لانه مهمل اذ لو ذكر منفردا بغير متبوع لا يدل على معنى **فصل الحقيقة**
لغة على فعيلة من الحق الثابت المقابل للباطل او المثبت لان فعيلا تارة يكون بمعنى فاعل كعليم وقدير وتارة
يكون بمعنى مفعول كجريح وقتيل والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة
واصطلاحا لفظ مستعمل في الوضع الاول في الحاشية اى بالفعل من اللفظ والمنطقي للسببية كقولهم ان
امراة دخلت النار في هرة وكقولهم يجب في الوضوء النية والمقاصد لسببية القرينة فخرج المجاز الذي تقدم

فانه وان كان مستعملا بالفعل من لافظه بسبب وضع اول لكن بسبب هذا الاستعمال بعيد واخرجه المحقق الشريف بالتخ
قيد الحيثية اي من حيث انه مستعمل بسبب وضع اول وفيه ما فيه وقولنا من لافظه لاخراج هذا المجاز عند تلفظ الغير
بحقيقته وقولنا بالفعل لاخراجه بعد تلفظ لافظه بحقيقته انتهى وانما الداعي الى جعل في للسببية سواء انه لولا ذلك
من ان يراد بالوضع الموضوع له من ازدياد قيد في اصطلاح التخاطب او زيادة قيد الحيثية والا لاختل التعريف
اذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها الشرعي فانها مجاز قطعا ويصدق عليه لفظ مستعمل فيما وضع له كذا قيل
والمجاز مصدر ميمي او مفعل من جاز الشيء اذا تجاوز وفي الاصطلاح لفظ مستعمل في غيره اي غير الوضع الاول كالحمار
في الجاهل والعلاقة وهي المناسبة الحاصلة بين المعنى المجازي والحقيقي بها يصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي والا لكان
استعماله في المعنى المجازي اما بوضع جديد او غير مقيد وارادة المعنى الاعم الشامل للمجاز الصحيح وغير الصحيح من العلاقة كما وقع
عن بعض الشراح لا يخلو عن بعد لان استعمال لفظ الابن في الاب وبالعكس بعلاقة بينهما وان كان مجازا لكنه
غير صحيح ولعدم تعلق الغرض به غير مبحوث عنه ولا شيء منهما اي من الحقيقة والمجاز قبله اي قبل
الاستعمال يعني اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازا لاعتبار قيد الاستعمال في الحد
حصرت اي العلاقة المصححة للتجوز في خمسة وعشرين ونقل عن منهاج البيضاوي اثنا عشر وعن الآمدي
خمسة وعن ابن الحاجب ايضا وقيل اربعة ورده البعض الى اثنين وهما الاتصال صورة ومعنى وانما المصنف في
مشيرا الى ما في المتن المنحصر في هذا العدد ولنقدم دونه التفصيل الاول اطلاق السبب على المسبب كالمطر للنبات الثاني عكسه
كالاثم للخمر كما قال الشاعر شربت الاثم حتى زال عقلي الثالث الكل للجزء كالاصابع للانامل الرابع عكسه
كالوجه للذات الخامس الملزوم للازم كالنطق للدلالة السادس عكسه كشد الازار للاعتزال عن النساء كشعر قوم
اذا حاربوا شدوا مآزرهم دون النساء ولو باتت بالاطهار السابع المشابه للمشابه كالاسد للشجاع الثامن
المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيامة التاسع عكسه كالمشفر للشفة العاشر الخاص للعام كزيد للعلماء الحادي عشر
عكسه كعكسه الثاني عشر حذف المضاف نحو واسأل القرية اي اهلها الثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا و
طلاع الثنايا الرابع عشر المجاور للمجاور كجري الميزاب للماء الخامس عشر تسمية الشيء بما يؤول اليه كتسمية العصير
خمرا السادس عشر تسمية بما كان عليه نحو قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم السابع عشر المحل للحال كالمجلس لاهله
نحو قوله تعالى فليدع نادية الثامن عشر عكسه كعكسه التاسع عشر الآلة لذيها نحو اللسان للذكر العشرون البدل
للمبدل كالدم للدية الحادي والعشرون النكرة المثبتة للعموم نحو قوله تعالى علمت نفس اي كل نفس الثاني والعشرون الحذف

باللام لواحد منكر مثل ادخلوا الباب اي بابا من القلاع من شاف الثالث والعشرون الحذف نحو قوله تعالى يبين الله
لكم ان تضلوا اي لئلا تضلوا الرابع والعشرون الزيادة نحو ليس كمثله شيء الخامس والعشرون اطلاق اسم الضد كاستعمال
عدم الشيء لوجوده بجامع عدم النفع نحو جزاء سيئة سيئة مثلها وقولنا للجبان اسد وتكفي اي العلاقة
عن نقله اي نقل المجاز والحاصل ان وجود العلاقة في كلام العرب كاف في صحة المجاز ولا حاجة
الى نقلهم ان هذا اللفظ في هذا المعنى مثلا مجاز والا لكفى النقل بدون الاحتياج الى العلاقة ولتوقف المجازات
ايضا كالحقائق وقال البعض باشتراط النقل في تحقق المجاز واستعمالهم المجازات المتجددة بدون سماع
والتوقف على نقلهم يضعفه واحتجاجهم بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز استعمال النخلة في طويل غير
الانسان مجازا للمشابهة والاب للابن للسببية وبالعكس للمسببية والشبكة للصيد وبالعكس
للمجاورة واللازم باطل فالملزوم مثله مجاب بان العلاقة مقتضية للصحة وتخلفها عن مقتضيها انما هي
المقتضي على صيغة المفعول لمانع مخصوص غير قادح فيما قلنا من كفاية العلاقة عن نقل المجاز بجواز تخصيص
بمنع ذلك لبعد ذلك عن الطبع مثلا ولان عدم المانع ليس جزء المقتضي بل عن صحته لشرعية انما لم يجز النخلة
لطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف فيما له فرد اختصاص بالمشبه به
كالشجاعة للاسد وقال المحقق التفتازاني اسكنه الله اعلى عليين الصواب بالجواب بان يقال ان المقتضي غير معلوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه ثم قال احد المحققين فانا لم نجد
في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في كل هذه الانواع من المشابهة والسببية والمجاورة انتهى محصل
كلامه قدس سره اعلم ان لمعرفة المجاز والحقيقة طرقا الاول تنصيص اهل اللغة بان استعمال اللفظ في المعنى
الفلاني ليس في المعنى الموضوع له علامة المجاز وعكسه علامة الحقيقة والثاني تبادر غير المعنى المراد من اللفظ علامة
للمجاز كما ان التبادر للمعنى المراد علامة الحقيقة والتبادر لغة مطلق الاستباق من الغير بالاضافة الى الغير و
اصطلاحا فهو نقل الى الاستباق الخاص وهو سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن وهو وضعي واطلاقي فالوضعي هو
تبادر المعنى من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان ههنا قرينة لم يلتفت اليها السامع ام لا والاطلاقي هو تبادره
من القرينة كالشهرة والشيوع في الفرد الشائع والمراد ههنا هو الوضعي وهو حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق
العلماء وطباق اهل اللسان والاستقراء القطعي مضافا الى البرهان العقلي وهو ان المعاني بالنسبة الى الالفاظ
متساوية فالداعي الى سبق معنى دون معنى اما القرينة وهي مما فرض فقدها واما الوضع وهو المطلوب

وانه لم يكن شيء منها فارادة معنى دون غيره ترجيح بلا مرجح فثبت ان التبادر معلول الوضع يحصل من العلم
به العلم به واعترض عليه بتبادر المجاز المشهور فلا يبقى التبادر علامة الحقيقة واجيب بان هذا التبادر ليس من جهة
نفس اللفظ بلا قرينة بل بها وان كانت القرينة هي الشهرة وبالجملة ان الظن الحاصل من التتبع التام كاف في
هذا الفن كما في المسائل الفقهية فاعتقاد كون اللفظ حقيقة في معنى مع كونه مجازا في نفس الامر غير مضر و
الكلام في مثل هذا لو وقع نادرا فان قلت تبادر المعنى موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا
على التبادر لزم الدور فكيف يكون التبادر علامة الحقيقة يجاب بان المراد بالتبادر هو تبادر العالم للجاهل ولا يرد ان
الدور باق في الشخص الواحد لان الشخص الواحد اذا كان عالما بالاجمال لكونه من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل
فلا محذور اذ يتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان وفي هذا المقام ابحاث
طويلة الاذيال لا يتحملها المختصر والثالث صحة السلب علامة المجاز كما ان عدمها علامة الحقيقة هو اليه اشار بقوله و

قد يعرف المجاز بالسلب اي سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال كما تقول اطلاق الحمار على البليد مجاز
لان جميع المعاني الحقيقية للحمار مسلوبة عن البليد لصحة ان نقول البليد ليس بحمار فعلمنا انه مجاز واذا لم يجز سلب
المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال فهو حقيقة كما تقول اطلاق الرجل على البليد ليس مجازا بل حقيقة لعدم سلب
المعاني الحقيقية للرجل عن البليد فعلمنا انه حقيقة فيه ثم ان المعتبر صحة السلب في اصطلاح التخاطب اذ كونها
في اصطلاح لا يوجب كون اللفظ مجازا في اصطلاح آخر واعتبر البعض قيد في نفس الامر ايضا ليخرج قولهم للبليد ليس
بانسان فان السلب فيه ليس نفسا امريا ولا حاجة الى هذا الاعتبار لان المراد بالسلب السلب حقيقة والسلب
في قولهم البليد ليس بانسان ليس حقيقيا ثم الدليل على كون صحة السلب وعدمه علامة الحقيقة والمجاز هو اجماع
العلماء واهل اللسان والاستقراء التام والدليل العقلي تقريره على ما في الضوابط انه لو لم يكن عدم صحة سلب
المعنى الحقيقي علامة الحقيقة وكان المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض عدم
صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فمجرد هذا الفرض بعد تحققه لا يحتاج الى الدليل فتامل فيه ثم ان صحة السلب و
عدمها لا يجريان في مثل الالفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات فلا يقال لا يس في
ونحو ذلك الاستعمال العرفي نعم يمكن ان يقال انه لا يصح ان يقع في هذا المقام في ادونه ولكنه على التقادير خارج عن صحة

السلب ولا ذوبا دفع دخل مقدر تقريره ان سلب جميع المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال علامة المجاز
لان سلب البعض لا يحقق المجازية لاحتمال ان يكون اللفظ مشتركا وفي الاشتراك يسلب بعض معانيه عن بعض

فاذن سلب جميع المعاني الحقيقية موقوف على مجازية المستعمل فيه والا لا يسلب الجميع منه ومجازية المستعمل فيه
موقوف على السلب المذكور فيكون السلب موقوفا على نفسه هذا هو الدور على تقدير كون صحة السلب علامة المجاز واما
تقرير الدور على تقدير كون عدم صحة السلب علامة الحقيقة فكذا عدم صحة السلب موقوف على كون المستعمل فيه حقيقة و
كون المستعمل فيه حقيقة موقوف على عدم صحة السلب فالدور دائر على كلا الاحتمالين واجيب عنه بوجوه شتى ذكرها
بحذافيرها يوجب الاملال فاقتصرنا على الجوابين الذين اجاب بهما المحقق التفتازاني لكونهما اوجه الاجوبة وتقريرهما ان
المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية
بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا
ان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا اطلاقا فقولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد سلب الحيوان الناهق
الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل
ان يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه
بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه وبه يظهر الجواب عن عدم
صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي تقريره ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكون ما لا يصح
سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى
حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على
العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور ورد اعترض عليه محقق الضوابط بان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة
للمجاز بالنسبة اما مع علمك بالحقيقة بالمعنى الذي يصح سلبه عن المبحوث عنه ام لا فان كان الاول فلازمه اثبات
المجازية في الجملة ولا يعني ذلك الوضع عن هذا المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم اثبات ان هذا المعنى
موضوع له اللفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك الى آخر ما افاد ولا يخفى عليك ان غرض المجيب ان صحة سلب
المعنى الحقيقي عن المورد يعرف مجازيته بالنسبة الى المعنى المسلوب ويعلم ايضا ان المورد بالنسبة الى المسلوب
غير موضوع له اللفظ فهذا السلب ينفي وضع اللفظ ايضا عن المورد بالنسبة الى المسلوب وغرض باب العلائم
ايضا يحصل في الجملة فتأمل ثم اعترض على قول المجيب عدم صحة السلب علامة لكون ما لا يصح السلب عنه معنا
حقيقيا بالنسبة الى ما لا يصح سلبه عنه لهذا ان علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب
اقول قد علمنا حقيقة المعنى المسلوب والاحتياج الى عدم صحة السلب انما هو لمعرفة ان ما لا يصح السلب عنه حقيقة

Scanned by TapScanner

بالنسبة اليه فتدبر واما الجواب الثاني عن اصل ايراد الدور ان المراد بصحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي عما
احتمل فردية له بان نعلم للفظ معنى حقيقيا ذا افراد ونشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله الشك في
كون ذلك مصداقا بعد العلم بكونه موضوعا له ام لا مثلا انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من
الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها لكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خارج من المعنى الحقيقي للماء ام
لا فنختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور واعترض عليه المحقق الضابط بان الشك في المصداق
على قسمين اما يسري الى الشك في المفهوم والموضوع له كما لو شككنا في كون المذي حدثا لاجمال معنى الحدث و
اما لا يسري كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبيل الاول فحاله حال الشك في المفهوم
من جهة لزوم الدور بفرض ان اجمال المصداق ناش من اجمال المفهوم اقول هب ان الشك في ان المبحوث عنه
هل داخل في افراد المعنى الحقيقي للفظ ام لا كما انا نعلم للحدث معنى حقيقيا ذا افراد وشككنا في دخول المذي في
افراد ذلك المعنى فنختبر بان نسلب المعنى الحقيقي للحدث عن المذي فان لم يصح السلب علمنا انه حقيقة في المذي
مثلا فكون مثل هذا الشك في نفس مفهوم اللفظ بالنسبة الى بعض افراده لا يوجب دورا كما لا يخفى فتدبر
الرابع من طرق معرفة المجاز ما اشار اليه بقوله ولعدم اطراده اي اللفظ المستعمل والحاصل ان
المجاز يعرف بعدم اطراد اللفظ في جميع الاستعمالات بان يستعمل اللفظ في موضع لوجود معنى فيه ولا يستعمل ذلك
اللفظ في موضع آخر مع وجود ذلك المعنى فيه ايضا كما يقال اسئل القرية لسؤال اهلها على طريق المجاز بالحذف
ولا يقال اسئل البساط لسؤال اهله مع ان له ايضا اهلا كما للقرية فعرفنا ان نسبة السؤال الى القرية مجاز ولا
يطرد في جميع الاستعمالات واعترض على كون عدم الاطراد علامة المجاز بان الفاضل والسخي موضوعان
لذات من ثبت له الفضل والسخاء حقيقيان فيهما مع انهما لا يطردان لعدم اطلاقهما على الله تعالى مع وجود الفضل
والسخاء فيه تعالى فلا يقول له تعالى انه فاضل سخي وكذا لفظ القارورة موضوع لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على
غير الزجاجة من الدن والكوز مع استقرار الشيء فيها ايضا فكيف يكون عدم الاطراد علامة المجاز مع وجود
تلك المخالفة والجواب ما ذكره العضدي ان عدم الاطراد يعرف بالنقل او الاستقراء ونحو ذلك فلما وجدنا
عدم اطلاقهم الفاضل والسخي على الله تعالى عرفنا انهما ليسا موضوعين لذات من ثبت له الفضل والسخاء مطلقا
بل موضوعان لها مع قيد آخر لا يوجد في الله تعالى وهو من شأنه الجهل والبخل فالفاضل لمن ثبت له الفضل
ومن شأنه الجهل ايضا وكذا السخي لمن ثبت له السخاء ومن شأنه البخل ايضا فلا يشمل الله بمعناه الحقيقي و

Scanned by TapScanner

كذا القارورة ليس وضعه لكل ما يستقر فيه الشيء اصلا فقابل لمنع كونه من الرجحان فتأمل نقله عن المحقق القمي في
الى الثاني والا فالاطراد اقول لا بد للمنتقل دليل من كلام اهل اللغة الآن يعتبر بالاحتمال وهو كاف لنقض الاستدلال و
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وقال المحقق القوانين على ان ذلك مقدمة في الى علامتين التحقيق ان يقال ان
اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز لانه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من صنف
فلا ريب ان المجاز يختص فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد
عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار مناسبة ظاهرة
معتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انضمام الرخصة فيه لوجود المانع لما
نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان
وغير ذلك انتهى والعكس لعدم العلامة بانه لو كان عدم الاطراد في اللفظ لكان مجازا لو لم يكن عدم الاطراد بل
يكون الاطراد فهو حقيقة وليس كذلك لوجود الاطراد مع المجاز وانتفاء الحقيقة كالاسد للشجاع مجاز وهو مطرد فيه
اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في كون الاطراد وعدمه علامة المجاز والحقيقة على اقوال ثالثها التفصيل
وهو ان عدم الاطراد علامة المجاز والاطراد ليس علامة الحقيقة واختاره المصنف وقال المحقق القوانين يجعل
الاطراد علامة الحقيقة واطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة بسبب ما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة هو
المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع فهذا
يظهر ضعف ما قال المصنف والعكس وكلام محقق الضوابط ناص على ان عدم الاطراد ايضا ليس علامة المجاز
لوجود الاطراد في كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامة للمجاز نعم الاطراد كاشف عن
التبادر الغالبي وعدمه عن عدمه يعني ان الاطراد كاشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر
الغالبي وهذا في العكس وبهذا الاطراد الغالبي يستدل في باب عموم الجمع المحلى باللام وغيره انتهى محصل كلامه
اعلى الله مقامه ثم اختلفوا في وقوعه في القرآن والحديث منعه ابو بكر بن داود الاصفهاني من الظاهرية
والحق وقوع المجاز فيهما اشار الى وقوعه في القرآن بقوله وقوع المجاز في القرآن كثير كقوله تعالى واسئل القرية
وجاء ربك وغير ذلك من الآيات الكثيرة بل وقوعه مطلقا مما لا يصلح النزاع والمنازع فيه شديد الاولى
لاستبدل الحلاج وما قيل لو وقع الالتباس في المجاز وهو غير مناسب بكلام الشارع فمدفوع بالقرينة اولا
مساو كذا قولنا البليد حمار وليس بحمار باعتبار نفي الحقيقي والمجازي فلا يرد انه كذب لصدق نفيه فان

ثبوت الحمار للبليد باعتبار معناه المجازي بان ليس فيه لوازم الانسانية عرفا فيثبت له الحمارية كما تزليس الانسان
وما نفي الحمارية عنه فباعتبار معناه الحقيقي بان البليد ليس حيوانا ناهقا حقيقة واسمائه اي اسماء الله تعالى
توقيفية موقوفة على اذن الشارع هذا ايضا جواب لقولهم لو وقع المجاز في القرآن لصح ان يقال له تعالى انه متجوز بناء
على ان قيام المعنى في شيء يوجب ان يشتق منه اسم فاعل ويصدق على ذلك الشيء واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب
عنه بان المقرر عند الاصوليين ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع الروائح فانها قائمة بمحالها
ولم يشتق منها اسم فاعل حتى يحمل عليها واجاب المصنف ره بان اسمائه تعالى موقوفة على اذن الشارع ولم يرد في الشرع
الاذن لنا بان يطلق عليه تعالى انه متجوز وان كان جائزا بحسب اللغة لا يخفى عليك ان لا بدية الوصول الى اذن
الشارع في اي لفظ اطلق عليه سبحانه مخالف لطريقة المسلمين كما لا يخفى الا ان يقال المراد انه يجوز الاستعمال ما لم يرد من
الشارع منع كما جنح اليه بعض المحققين ففي الجواب نظر كما لا يخفى وهو اي المجاز خير من الاشتراك اذا حاصل الد
وار اللفظ بين الاشتراك والمجاز ولم يعلم ان استعماله في المعنى المبحوث عنه بالاشتراك او بالمجاز كلفظ النكاح لم يعلم انه
في الوطي والعقد هل هو مشترك بينهما واطلاقه على الثاني على سبيل الحقيقة او المجاز فيرجح المجاز ويقال النكاح للعقد مجاز
لانه اولى من الاشتراك لكونه اغلب استعمالا واكثر وقوعا من الاشتراك والمظنون الحاق المشكوك بالاعم الاغلب
فلان الكثرة امارة الرجحان وغلبته اي غلبة وقوع المجاز في اللغة حتى قيل انه اكثر من الحقيقة تغلب
مزاياه اي مزايا الاشتراك والمزايا الفوائد مع معارضتها اي معارضة مزايا الاشتراك بمثلها
اي بمثل مزايا المجاز حاصل العبارة انه كما ان فوائد الاشتراك كثيرة كذا فوائد المجاز ايضا كثيرة فوقع التعارض
بينهما فتساقطا ولا مرجح في جانب الاشتراك حتى يرجح لكن المرجح في المجاز موجود وهو غلبته وقوعه واكثرية
استعماله في لغة العرب حتى قيل باكثريته وقوعا من الحقيقة كما مر فيرجح المجاز على الاشتراك بناء على ان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب وذكر فوائد الاشتراك والمجاز تفصيلا يوجب طولا فتركناها ولا يستلزم المجاز الحقيقة
يعني ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يستلزم كون استعماله في الحقيقة ايضا وان كان موضوعا للحقيقة كالرحمن
فان استعماله في الله تعالى مجاز ولم يستعمل في غيره تعالى حقيقة واعلم انهم اختلفوا هل المجاز يستلزم الحقيقة ام لا فذهبوا
على الثاني واحتجوا بالرحمن بانه موضوع لمعنى عام وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل الا في خاص مجازا الا ان استعمال
الاعم في الاخص مجاز فلا يطلق الا على الله سبحانه بالمجاز وقولهم رحمن اليمامة وكذا قول شاعرهم سموت بالمجد يا ابن
الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا اي ذا رحمة فمردود من حيث اللغة والفائدة اي

اى فائدة وضع اللفظ للمعنى من غير استعمال فيه صحته اى صحة التجوز حاصله جواب عن قولهم لو لم يستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى فما الفائدة فى وضعه والجواب الفائدة صحة التجوز لما عرفت ان المجاز يعرف بسلب المعنى الحقيقى و فى نحو انبت الربيع البقل اى فيما اسند الفعل ومعناه الى ما ليس بفاعل حقيقة وجوه اربعة مشهورة قال فى الحاشية اولها انه مجاز عقلى لا لغوى وهو قول عبد القاهر والفخرى الثانى ان المسند مجاز عما يصح اسناده الى المسند اليه وهو قول الحاجبى الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية واسناد الانبات اليه قرينة لها وهو قول السكاكى الرابع انه لا تجوز فى شئ من المفردات بل هو استعارة تمثيلية للهيئة التركيبية نحو اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا وجه غير بعيد ولكنه لم ينقل عن احد من علماء العربية والحقيقة الشرعية والمراد بها على ما يفهم من كلام العلامة وصاحب المعالم وغيرهما من الشراح هو الالفاظ الموضوعة فى اصطلاح اهل الشرع المستعملة فى خلاف معانيها اللغوية كالصلوة والصوم والزكوة والحج فان الصلوة فى اللغة الدعاء و استعملها اهل الشرع فى الركعات المخصوصة والزكوة للنمو واهل الشرع يستعملونه فى القدر المخرج من المال و الصوم للامساك مطلقا واستعمله اهل الشرع فى الامساك المخصوص وكذا الحج للقصد لغة وفى اصطلاح اهل الشرع لاداء المناسك المخصوصة للمتشرعة اى لاهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين وكل من يدين بدين الاسلام عالما او عاميا متشرعية خبر لقوله والحقيقة حاصله كون الالفاظ المذكورة فى المعانى الاصطلاحية المذكورة حقائق شرعية عند اهل الشرع مشهور مما لا خلاف فيه وللشارع وهو من جعل احكام الشرع واخترعها وهذا المعنى منحصر فى الله تعالى شانه واطلاقه على النبى صلعم مجاز كما فى زيادته ص الركعتين فى اليومية وفرضه ص اياها وجعله ص غسل الجمعة سنة وتفويضه تعالى اليه ص بعض الاحكام لا يوجب كونه ص شارعا مخترعا لها لان جميع ذلك قد فوض الله سبحانه بيانها اليه ص كما ينطق عليه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فالتفويض الوارد فى الاخبار من باب الاذن فى بيان الاحكام لما اعطاه الله تعالى من القوة القدسية نعم يمكن اطلاق الشارع بمعنى المبين اما مجازا او اشتراكا لفظيا عليه ص بل على الائمة ع ايضا بل على العلماء الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيان مختص بالنبى ص واتمامه مختص بالائمة سلام الله عليهم اجمعين محل كلام يعنى كون الالفاظ المذكورة حقائق فى المعانى المستعملة عند الشارع محل بحث ثم اعلم انه قد وقع الخلاف بين الفحول من اهل الاصول فى مسئلة الحقائق الشرعية فرهط اثبتوها وثلة نفوها فها هنا قبل الخوض فى المقصود تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع فى ان الالفاظ المستعملة عند اهل الشرع فى خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق فى تلك المعانى كاستعمال الصلوة

Scanned by TapScanner

والصوم والزكوة والحج في المعاني الاصطلاحية التي ذكرنا قبيل هذا وانما النزاع في ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني
المذكورة هل هو بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بلا قرينة فتكون حقائق شرعية او غلب
استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع والشارع استعملها في تلك المعاني بطريق المجاز بمعونة
القرائن ثم تكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وثمرة النزاع انما تظهر لو وقع لفظ من تلك الالفاظ مجردة عن
القرائن في كلام الشارع فيحمل على المعاني الاصطلاحية بناء على المذهب الاول وعلى المعاني اللغوية بناء على المذهب
الثاني واما لو وقعت في كلام اهل الشرع فلا خلاف في انه يراد منها المعاني الشرعية الاصطلاحية لا غير ولكل من المثبت
والنافي حجج على مختاره ذكرها مفصلا يوجب طولا والترجيح لاحد الجانبين بحيث لا يبقى فيه ريب مشكل لكن المراد بالالفاظ
الواردة في الكتاب والسنة التي كثر استعمالها في المعنى الشرعي بالنسبة الى المعنى اللغوي هو المعنى الشرعي سواء استعملها الشارع
فيه بطريق الحقيقة او المجاز كما يدل عليه استعمالهم اياها في ذلك المعنى من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى الآن واما جعل الالفاظ
حقيقة في ذلك المعنى كما وقع عن بعض المحققين فثبوته مشكل لان اكثرية استعمالها فيه بالنسبة الى المعنى اللغوي لا يعين ان
الشارع جعلها حقيقة في المعنى الشرعي او مجازا نعم الاكثرية استعمال لا يوبد بمراد الشارع ويكشف عنه والظاهر عند بعض
ثبوتها اي ثبوت الحقائق الشرعية للتبادر فانا نعلم بالاستقراء في موارد الاستعمال ان لفظ الصلوة والزكوة والحج
متى تطلق وتستعمل في كلام الشارع يتبادر منها الى الفهم المعاني الشرعية بدون القرينة وهذا لا يحصل الا بتصرف من
الشارع ونقله الالفاظ المذكورة الى المعاني الشرعية وهو المعني بالحقائق الشرعية وفيه ما فيه اشارة الى ان المراد بالتبادر
ان تبادر المعاني عند سماعها من اهل الشرع فمسلم لكنه ليس محل النزاع وان تبادرها من الشارع فممنوع لجواز استعماله
تلك الالفاظ في المعاني الشرعية لمناسبة واقعة بينها وبين المعاني اللغوية من دون وضع مغن عن القرينة قال الشارح
مولوي حمد الله مجيبا عن هذا النظر اقول لعل الفرق بين المقامين مكابرة فانا لا نجد تفرقة بين كلام
الشارع وكلام المتشرعة فانا نجد بالاستقراء كلما وقع هذه الالفاظ في كلام الشارع لا يتسارع الذهن الا الى المعاني
بلا توقف على القرينة والبيان والشهرة انتهى اقول هذا الكلام منه قد وقع غفلة من غير تدبر والا لم يتحرج بمثل ذلك لانك
قد عرفت ان النزاع في ان الالفاظ المذكورة التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية هل بطريق الحقيقة او المجاز ولم
يثبت احد منهما لتعارض الادلة من الجانبين وتسارع الذهن منها الى المعنى الشرعي بلا قرينة انما هو في اصطلاح اهل
الشرع ولا نزاع فيه فان الالفاظ في ذلك الاصطلاح قد صارت حقائق في المعنى الشرعي وانما النزاع فيما
عرفت ثم محل النظر المشار اليه بقوله فيه ما فيه هو انه ان كان المراد بالتبادر عند اهل الشرع فمسلم ولا نزاع فيه

Scanned by TapScanner

المراد المتبادر عند الشارع فلا يلزم الجواب استعمال الالفاظ فى المعنى الشرعى بطريق المجاز لمناسبته للوضع من المعنى الشرعى واللغوى فكلامه يدل على عدم الفرق بين الكلامين فلا وجه لما فى بعض الشروح من ان هذا القول منعزل عن البحث فتدبر ولا يلزم علم عربية القرآن جواب عن النافين للحقيقة الشرعية تقرير احتجاجهم انه لو كانت الالفاظ حقائق شرعية لكانت غير عربية لان العرب لم يضعوها للمعنى الشرعى بل لم يتعقلوها اصلا والقرآن يشتمل عليها كالصلوة والصوم والحج فلا يكون القرآن عربيا مع انه عربى لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وتقرير الجواب ان الشارع قد جعلها حقائق شرعية فى المعنى الشرعى ومجازا لغوية فيها باعتبار المعنى اللغوى فان المجازات لغوية عربية لوجود العلاقة وان لم يصرح العرب باحادها اذ النقل فى احادها غير مشروط كما مر فلا يلزم عدم عربية القرآن على ان اشتمال الكلام الطويل العربى على اللفظ الغير العربى لا يخرجه عن العربية كما قد يقع فى القصائد والاشعار قال الشارح رحمه الله ومن ان اعتراف المجاز لوجود نوع العلاقة لا يكفى غير واهل اللغة رجوع عن القول باثبات الحقيقة الشرعية الى القول بالمجاز اللغوى محل بحث لاختلاف الاعتبار لان تلك الالفاظ باعتبارها فى المعنى الشرعى حقائق شرعية وباعتبارها فى المعنى اللغوى تكون فى المعنى الشرعى مجازات لغوية لوجود العلاقة فمن اين جاء الرجوع من الحقيقة الشرعية الى المجاز اللغوى فتامل ثم ههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها وفيه اى فى القرآن المعرب فكما لا يخرج القرآن عن العربية لوجود المعرب كذا لا يخرج لوجود الحقيقة الشرعية فان المراد بالعربية كونه عربى الاسلوب فكون لسان الغير فيه لا يقدح فيه والمعرب اسم جنس وضعه غير العرب ثم استعمله العرب على ذلك الوضع وتصرف فيه فى الجملة على حسب محاورته بادخال اللام والاضافة لظهور المعرب كمشكوة وسجيل قيل الاول هندى او حبشى والثانى عجمى وكذا استبرق وقسطاس وتصرفوا فيه بادخال اللام والاضافة والقول بانها من باب توافق اللغتين كالصابون والتنور بعيد لندرة مثله فلا يقدح فيما هو الظاهر بهذا الظهر ضعف من خالف فى وقوع المعرب فى الجملة دون ابراهيم فانه علم ليس اسم جنس فلا يكون معربا فما نقل من استدلال العلامة والحاجبى على وقوع المعرب فى القرآن بوقوع ابراهيم فيه لاتفاق النحاة على منع صرفه للعلمية والعجمة ليس كما ينبغى لانك عرفت انه ليس بمعرب بل علم وبهذا لا يتصرف فيه لكون الاعلام محفوظة عن التصرفات فتامل

فصل الواو العاطفة لا الحالية فانها للمعية اتفاقا لمطلق الجمع اى لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى التحقق سواء كان احدهما موخرا والآخر مقدما او بالعكس كما يشعر المقيد بالاطلاق لنقل اللغويين وادعى ابو على اجماع اهل اللغة على كونها لمطلق الجمع ونقله السيرافى والسهيلى الفارسى ايضا وذكر

سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعا وقولهم بالجر عطف على النص اي ونقول النحويين
انها اي الواو في الاسماء المختلفة في الذكر كالمتفقة اي كواو الجمع في الاسماء المتفقة والحاصل انهم قالوا الواو
العطف في ضرب زيد وعمرو وبكر بمنزلة الواو التي في قولنا زيد وعمرو وبكر ضاربون فكما ان واو ضاربون تدل على
الجمع لا ترتيب فيه كذا واو العطف في ضرب زيد وعمرو وبكر ايضا للجمع لا ترتيب فيه وقالوا ايضا الواو العاطفة تكون
بدل واو الجمع في الاسماء المختلفة التي لا يمكن جمعها وورودها بالجر عطف على النص اي ولورود الواو في
باب التفاعل يقال تضارب زيد وعمرو ومعناه انهما اشتركا في الضرب بان وقع الضرب منهما معا لان التفاعل يدل
على حصول الفعل من الجانبين معا فهذا المعنى لا ترتيب فيه فلو كان الواو للترتيب لما ورد في التفاعل والحال انه يستعمل فيه
ولا يقدح في هذا الدليل قول ابن عصفور في الايضاح ان الواو للترتيب لو صدر الفعل من واحد واما نحو تخاصم زيد وعمرو فلا خلاف
في ان واوه للترتيب فتأمل ولمجيء الواو مع القبلية يقال جاء زيد وعمرو قبله فلو كان للترتيب لزم التناقض
لان الواو تدل على مجيء عمرو بعد زيد وقبله يدل على مجيئه قبل زيد ولمجيء الواو مع البعدية ايضا يقال جاء زيد و
عمرو بعده فلو كان للترتيب لزم التكرار بلا فائدة لان مقتضى الترتيب في جاء زيد وعمرو هو مجيء عمرو بعد زيد فزيادة
بعده بلا فائدة وصدقها اي الواو مع ارادة المعية حاصله انه اذا جاء زيد وعمرو في وقت واحد يجوز
ويصدق ان يقال جاء زيد وعمرو باتفاق اهل العربية فلو كانت الواو للترتيب لما صح اذ ح يفيد القول المذكور مجيء
عمرو بعد زيد فيفقد المعية وقد خدش الحاجبي في الادلة المذكورة بان استعمال الواو فيها لغير الترتيب مجاز وان كانت
حقيقة في الترتيب وان كان في الامثلة ايضا حقيقة لزم الاشتراك والمجاز خير منه فلا ينتهض شيء من الادلة الثلثة
حجة واجيب بان استعمال الواو حقيقة في الترتيب ومجازا في غيره ليس اولى من جعلها حقيقة في القدر المشترك بينهما لان
المجاز خلاف الاصل لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة فتامل وسؤالهم بالجر اي لسؤال الصحابة النبي عم بايهما نبدأ عند تصحيح
الله لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله الاية فسألوا النبي وقالوا يا رسول الله صلعم بايهما نبدأ بالصفا
ام بالمروة فاجاب ابدؤا بما بدأ الله به فهذا يدل على ان الواو ليس للترتيب فلو كانت للترتيب لما سألوا
ذلك لكونهم من اهل اللسان عارفين مواقع الاستعمالات في المحاورات والمعارضة بان جواب النبي عم بالبداية بالصفا يدل
على فهمه الترتيب من الواو مدفوعة بانه عم ليس فهم الترتيب من الواو بل بالوحي الالهي وكذا الاقبح المعارضة بان الواو
لو كانت لمطلق الجمع لفهموه من قوله تعالى لكونهم من اهل اللسان ولم يسئلوه بل كان عليهم الامتثال حسب فهمهم لان مطلق الجمع يحتمل
وجوها متعددة فسألوا لرفع الاحتمال وتعيين المراد وقد يستدل على المطلوب بوجوه اخرى غير الوجوه المذكورة

تركناها مخافة التطويل واستفادة الجمع من جوهر اللفظ مدفوع باحتمال الاضراب جواب عن احتجاج القائلين
بالترتيب كالكسائي وبعض الفقهاء والفراء وثعلب والربعي وابن درستويه وقطرب وابي عمرو الزاهد وابي جعفر الدينوري
حيث قالوا ان الجمع مستفاد من جوهر اللفظ اي من نفس قولنا قام زيد عمرو بدون الواو فانه يدل على ان زيدا وعمروا
مشاركان في القيام فلو كان بالواو لمطلق الجمع لكان ذكرها تاكيدا والتاسيس اولى من التاكيد واجاب بان استفادة الجمع
من جوهر اللفظ يدفعه احتمال الاضراب فان في قولك قام زيد عمرو يحتمل الاضراب عن زيد بان يكون عمرو بدل الغلط من
زيد فذكر الواو بينهما يدفع هذا الاحتمال فتكون لرفع الاحتمال لا للتاكيد فثبت التاسيس ايضا وانكارهم اي الصحابة
على ابن عباس بتقديم العمرة معارض بامره اي بامر ابن عباس به اي بتقديم العمرة ومحمول
هذا جواب عن تمسك القائلين بالترتيب حيث قالوا ان ابن عباس رضي الله عنه امر الصحابة بتقديم العمرة على
الحج فانكروا عليه وقالوا ان الله تعالى يقول واتموا الحج والعمرة وهو يدل على تقديم الحج على العمرة فهذا الانكار دال على
ان الواو للترتيب والا لما فهموا الترتيب من قوله تعالى لكونهم من اهل اللسان عارفين بمواضع استعمالات اللغة العربية
وتقرير الجواب ان انكارهم على ابن عباس رض معارض بامر ابن عباس لهم بتقديم العمرة فان انكاره رض يدل على ان الواو
ليس للترتيب والا لما فهم ابن عباس الترتيب من قوله تعالى لانه رض ايضا كان من اهل اللسان بل كان اعرف ممن انكروا
عليه باللغة العربية لقول النبي صلى الله عليه وسلم في حقه كنيف ملئ علما وايضا انكارهم عليه لا يدل على كون الواو للترتيب لجواز انهم
انكروا عليه لجمعهما لكن لما كان الجمع محتملا لامور متعددة انكروا عليه ليتضح المراد ويزول احتمال التخيير بين الامور المتعددة
وهذا اي امر ابن عباس بتقديم العمرة ادل واظهر من دلالة انكارهم عليه لما عرفت فيه من احتمال التخيير
بين الامور ولجلالة قدر ابن عباس رض ثم للنفاة الجمع ادلة اخرى غير ما ذكره المصنف ره ولها اجوبة وقصد الاختصار
منع ذكرها طرا والفاء لمعان منها التعقيب وهو الدلالة على ان المعطوف بالفاء عقيب المعطوف عليه
وهو على نحوين معنوي كضرب زيد فعمرو اذا كان ضرب عمرو بعد ضرب زيد بلا مهلة وذكري وهو قد يكون
بعطف المفصل على المجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقد يكون بعطف الخاص على العام
كتعيين المكان كداري بغداد فكرخ وهو اي التعقيب في كل شيء بحسبه اي بقدر ذلك الشيء كتزوجت
فولدت فان الولادة لا تحصل عقيب التزويج بلا انقضاء مدة الحمل واذا انقضت تلك المدة صح ان يقال ذلك
واما اذا انقضى اكثر من تلك المدة فلا يصح قول تزوجت فولدت واما قوله تعالى فيسحتكم اي يهلككم بعذاب
فللمبالغة في القرب جواب عن احتجاج من نفى التعقيب للفاء تقريره ان الفاء في قوله تعالى لا تفتروا على الله

كذبا فيه حكم العذاب تدل على التراخي لان الاقرار انما يكون في دار الدنيا والاهلاك بالعذاب يكون في دار العقبى
عقيب الاقرار بلا مهلة فثبت كون الفاء لغير التعقيب واجاب عنه بان الفاء في قوله تع استعمل في المبالغة في القرب
مجازا لان امور الآخرة من الوعد والوعيد لما كانت واجبة التحقق لا يمكن تخلفها فكانها وقعت ولهذا عبر سبحانه بالفاء
في القرب بطريق المجاز كما في من قتل قتيلا فله سلبه والا لزم الاشتراك المرجوح منه وخلاف اجماع اهل اللغة وهو حجة فيما
الصيانة على لغتهم وجعل الشارح الحرفوشي قدس سره استعمال المجاز جوابا والمبالغة في القرب جوابا آخر وقال هذا هو الجواب
بالقبول ولذلك لم يتعرض المصنف ره للجواب الاول انتهى اقول ليس ههنا جوابان بل الجواب هو استعمال المجاز كما عرفت
المبالغة ايضا هي الاستعمال في غير المعنى الموضوع له فتكون مجازا فجعل المبالغة جوابا والمجاز جوابا آخر وجعل قول المصنف غير مؤ
كلام [illegible] شارح ره
الجواب الآخر غير مرضي كما لا يخفى وقوله سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اي اردنا اهلاكها والتعقيب
ذكري جواب عن تمسك الغزالي تبعا للفراء على ان الفاء لا يفيد التعقيب وتقريره قوله تع وكم من قرية اهلكناها
فجاءها باسنا يدل على عدم كون الفاء للتعقيب فان الباس بمعنى العذاب والاهلاك يتحقق بعد مجي العذاب
العذاب مقدما على الاهلاك المقدم على الفاء في الآية فكيف يكون للتعقيب فاجاب عنه بوجهين الاول ان معنى اهلكناها
اردنا اهلاكها من باب التضمين والارادة مقدمة على العذاب ضرورة ففيه التعقيب بحاله والثاني ان التعقيب في قوله
فجاءها باسنا ذكري من قبيل عطف المفصل على المجمل والباء يجي لمعان كثيرة كالتعدية والالصاق وال
وغيرها منها اي من المعاني المذكورة التبعيض ايضا كما ورد به اي بكونها للتبعيض النص الصحيح
عن الباقر ع في تفسير قوله تع وامسحوا برؤسكم روى عن الصدوق رضي الله عنه بسند صحيح عن
بن اعين قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين
فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله صلعم ونزل به الكتاب لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم
ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان
الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس
لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين
بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر رسول الله صلعم للناس فضيعوه الحديث هذه الرواية رواها المحمدون
رضوان الله عليهم في اصولهم الثلاثة الكافي والفقيه والتهذيب فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك
معنى الباء للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه في الحاشية تعريض على العلامة حيث

في التهذيب عدم مجيء الباء للتبعيض محتجا بانكار سيبويه مجيئها له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام عليه السلام في هذه
الرواية الصحيحة المشهورة التي اوردها المشائخ الثلاثة في اصولهم المعروفة اعني الكافي والفقيه والتهذيب فانه كان
قدس الله روحه لم يطلع عليها فيعجب وان اطلع ورجح عليها كلام سيبويه فاعجب فكيف يتوهم عدم اطلاعه نور الله مرقده
عليها وقد اوردها في الكتب الاستدلالية كمنتهى المطلب وغيره قائلا بصحتها مستدلا بها على وجوب مسح بعض الرأس
فكانه غفل عنها حال تاليف التهذيب فان السهو كالطبيعة الثانية للانسان انتهى وما افاده الشارح يستدعي
ان كون الباء للتبعيض ليس نصا في كلام الامام عليه السلام فان قوله عليه السلام عرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس
لمكان الباء وسؤال زرارة بن اعين من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس في جوابه ونزل به الكتاب وصرف
الحديث هذا كله ناطق بصوت جهيري على كون الباء للتبعيض فمع ذلك الشك فيه من مثله بعيد او تاويل قوله عرفنا
حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء الى احتمال ان يكون المفهوم في المسح المتعدي بالباء التبعيض المعرف
الطاري تلميع الشيء بالذهب المغشوش بل الصفة العقل السليم كلا وحاشا واهل التعامي الى مثل تلك التلميعات كثيرة
مطالعة الوجوه الباردة لاهل الخلاف على مسلكهم وان هي الا كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء وقد بسطنا الكلام
فيه اي في هذا المقام في مشرق الشمسين وهو كتاب للمؤلف ره ان شئت تطالعه فصل المشتق فرع
وافق الاصل باصول حروفه فان اعتبر بين المشتق والمشتق منه الموافقة في اصول الحروف مع الترتيب فهو المسمى
بالاشتقاق الاصغر وهو الاشهر وينصرف عند الاطلاق وان اعتبر بينهما الموافقة في اصول الحروف دون الترتيب كحكي
وناكب فهو المسمى بالاشتقاق الصغير وان اعتبر فيهما مناسبة الحروف في النوعية والمخرج مع عدم الموافقة في جميع اصول الحروف
فهو الاشتقاق الاكبر والا فلا اشتقاق كالحبس والمنع ثم ان في الاشتقاق الاصغر لابد من وجود معنى المشتق منه في المشتق اما
مع زيادة كالضارب من الضرب او بدونها كالقتل المصدر الميمي من القتل قال في الحاشية المتعلقة بقوله ووافق الاصل
المراد الموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج المشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل اما
المعدول فان قلنا باشتقاقه فلا كلام والا فان شرطنا في الفرع مخالفة الاصل في المعنى في الجملة خرج لكن يخرج المصدر الميمي ايضا
والاظهر انهما داخل وقد يخرج بان المراد بالاصل المصدر فيستقيم الحد انتهى ثم اعلم انه لابد في الاشتقاق من تغيير اي تغير كان
ليتحقق الفرعية والاصلية والتغير مختلف وتحصيل المشتق انواع فاشار اليها بقوله وانواعه اي انواع المشتق خمسة عشر
وفاقا للعلامة في النهاية والتهذيب والبيضاوي في المنهاج الاول منها المغاير للمشتق منه والمشتق منه بزيادة
الحركة كنصر بفتح العين من النصر بسكونها والثاني زيادة الحرف فقط كالكاذب من الكذب بكسر العين بزيادة الالف

والثالث زيادة الحرف والحركة معا نحو ضارب من الضرب بسكون العين بزيادة الالف والكسرة والرابع نقصان الحركة فقط نحو عد بالتشديد من العدد بفكه والخامس نقصان الحرف فقط نحو خف من الخوف بنقصان الواو والسادس نقصان الحرف والحركة معا نحو عد من العدة بحذف التاء المعوضة من الواو وحركة الدال والسابع نقصان الحركة مع زيادة حركة اخرى نحو كرم بضم العين من الكرم بفتحها فقد حذفت الفتحة وضمت العين والثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف نحو عاد بالتشديد من العدد بزيادة الالف وسكون الدال المدغمة والتاسع نقصان الحركة مع زيادة حركة اخرى مع الحرف نحو اضرب من الضرب بحذف حركة الضاد وزيادة الهمزة المكسورة وكسر الراء والعاشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نحو بت من البيات بحذف الالف وزيادة حركة التاء والباء والحادي عشر نقصان الحرف وزيادة حرف نحو لويان من دريانه و الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا نحو خاف من الخوف حذفت الواو وزيدت الالف وفتحت الفاء والثالث عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادتهما معا نحو ارم من الرمي حذفت الياء وفتحت الراء وزيدت الهمزة المكسورة مع كسرة الميم الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة حركة فقط نحو عد من الوعد حذفت الواو وفتحتها وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف معا وزيادة الحرف فقط نحو كال بالادغام من الكلال حذفت الالف الواقع بين اللامين وحركة اللام المدغمة وزيدت الالف بعد الكاف واعلم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضي والاستقبال والحال او مطلق التلبس بالمبدأ بان يراد من لفظ المشتق مطلق التلبس بالمبدأ من دون ارادة الربط والزمان من اللفظ بل من الخارج ويراد بالمشتق القدر المشترك بين الماضي والحال بان يراد به مطلق صدور المبدأ من الذات حالا او ماضيا او القدر المشترك بين الحال والاستقبال بان يراد به مطلق اتصاف الذات بالمبدأ حالا او مستقبلا وعلى التقادير المذكورة اما يكون المبدأ من الحاليات كالضرب ونحوه او الملكيات كالقارئ لو اريد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة والحال ايضا او الحرفة كما في اغلب صيغ الفعال كالخياط والنجار ونحوهما ثم ان استعمال المشتق في كل من الماضي والمستقبل يتصور على انحاء وفي الحال على نحوين وتعيين محل النزاع من تلك الاستعمالات لا يخلو من اشكال لكن نحن نحرر موضع النزاع على ما في الشروح تخفيفا للمؤنة فنقول ان اطلاق المشتق على من يوجد فيه معنى المشتق منه كاطلاق الضارب على من يضرب الآن حقيقة بالاتفاق واطلاقه على من سيوجد فيه معنى المشتق منه كاطلاق الضارب على من يضرب في الاستقبال مجاز بالاتفاق واما اطلاق المشتق على من كان متصفا بمعنى المشتق منه في الماضي وليس متصفا بذلك المعنى في الحال كاطلاق الضارب على من ضرب في الماضي وليس بضارب في الحال فقد اختلفوا فيه فالبعض على ان اطلاق المشتق على من كان متصفا بالمعنى المشتق في الزمان الماضي حقيقة ولا يشترط بقاء المعنى المشتق منه في اطلاق المشتق حقيقة والبعض على ان ذلك شرط في اطلاقه حقيقة

ولا يشترط بقاء المعنى المشتق منه في اطلاق المشتق حقيقة وبعض على ان ذلك شرط في اطلاقه حقيقة وقيل ان كان
المشتق منه مما يمكن بقائه فيشترط بقائه وتوقف البعض والمصنف يختار الاول واليه اشار بقوله ولا يلزم بقاء
المعنى المشتق منه في صدقه اي صدق المشتق حقيقة منصوب على التمييز اي على سبيل الحقيقة ويتفرع عليه
كراهة البول تحت الشجرة المثمرة من قبل والحين ليست بمثمرة فيصدق عليها مثمرة بناء على هذا القول اذ هو اي
المشتق كالضارب موضوع لمن حصل له المعنى المشتق منه كالضرب والحاصل ان الضارب مثلا موضوع لشخص
حصل له الضرب سواء كان حصوله في الماضي او في الحال فيصدق الضارب على من ضرب في الماضي صدق الحقيقة لا المجاز
لا يخفى ما فيه من نظر المنع في هذه الدعوى اذ فيه شائبة من المصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتدرب كما يشير
اليه الحاشية ايضا ثم اعترض على هذا الدليل بان اكثرهم قد ادعوا الاجماع على كون المشتق حقيقة في الحال ولو كان المعنى
العام الشامل للماضي والحال حقيقة فيه لزم الاشتراك والمجاز خير منه وبان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه
المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يعملون المشتق في الماضي والحال والاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم
جزما فارادة المعنى الاعم الشامل للماضي والحال مع ذلك الاستدلال تناقض في قولهم ولصدق المخبر و
المتكلم على من اخبر وتكلم حقيقة لا مجازا ولو شرط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة لما صدق على احد بماله مخبر او
متكلم لان مبدئيهما من الاعراض السيالة لانهما الحروف وهي محال الاستقرار لها بل تتجدد واحدا بعد واحد وينعدم
آخر بعد آخر وفيه ان المعتبر في المخبر والمتكلم تحقق المبدأ عرفا ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف
واحد منه انه متكلم ولا يغيره السكوت القليل بقدر التنفس او ابتلاع الريق بل بقدر شرب الماء القليل في بعض الاحيان
وبالجملة اعتبار العرف في مثل ذلك المقام اجمل وهم لا يقولون الشجرة كانت مثمرة من قبل والحين ليست بمثمرة انها مثمرة
كذا على ما كان حامضا فصار حلوا لا يقال له حامض فعلى هذا اعتبار المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة لا يخلو عن رجحان
بل الاجماع المدعى ايضا ولزوم مجازية المؤمن للنائم والغافل بالجر عطفا على الصدق والحاصل انه لو اشترط
بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم والغافل مجازا فانه في كلا الحالتين خال
عن التصديق وهو باطل بالاجماع على عدم خروج المومن عن المومنية حالة النوم والغفلة والتزام المجازية لغة ياباه
العقل السليم والفهم المستقيم وفيه ان ما حصل للمومن من التصديق وهو في النوم حاصل ايضا لبقائه في الخزانة وان لم يكن في
المدركة والعرف ايضا يحكم بالمومن في مثل ما بين الحالتين ببقاء التصديق والايمان فيه والاستعمال له بالجر بالعطف
على الصدق يعني ولاستعمال المشتق في الازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال كما يقال زيد ضارب امس والآن

Scanned by TapScanner

او غدا والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والحاصل ان المشتق يستعمل في الازمنة الثلثة
والاصل في الاستعمال الحقيقة واستعماله في الاستقبال مجاز بالاتفاق فبقي استعماله في الماضي والحال فيكون حقيقة فيهما وفيه ما في
الدليل الاول على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وبنفي الحالي لا يفيد جواب عن احتجاج القائلين باشتراط بقاء المبدأ
في صدق المشتق حقيقة تقريره انه يصدق على من انقضى عنه الضرب انه ليس بضارب في الحال وصحة السلب من علائم المجاز
فيكون صدق الضارب على من ضرب في الماضي مجازا لا حقيقة واجاب عنه بان النفي الحالي بانه ليس بضارب في الحال
لا يفيد لانه ان اردتم بالنفي المذكور ليس بضارب في احد من الازمنة الثلثة فممنوع وان اردتم ليس بضارب في الحال وان
كان ضاربا في الماضي فمسلم لكن لا يفيدنا اذ غاية ما يلزم منه هو صدق السلب في الجملة وهو لا ينافي الثبوت في الجملة والسلب
الذي هو علامة المجاز هو السلب المطلق لا السلب في الجملة وفيه ما حققناه سابقا من ان السلب علامة المجاز بالنسبة الى المعنى
المسلوب فمن ضرب في الماضي يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال فيكون الضارب مجازا بالنسبة الى الماضي والحاصل قد
عرفت اجماعهم على كون المشتق حقيقة في الحال واجماعهم في مثل المقام حجة فلو كان في الماضي ايضا حقيقة لزم الاشتراك و
المجاز خير منه ومنع اطلاق الكافر على من آمن شرعي جواب عن قولهم لو لم يشترط بقاء المعنى في صدق المشتق
حقيقة لزم صدق الكافر على من آمن لكون الكفر فيه في الماضي ثابتا فيصدق عليه كافر حقيقة وهو باطل بديهة و
الا يلزم كون اكابر الصحابة كفارا والجواب ان منع اطلاق الكافر على من آمن من طريق الشرع لا بحسب اللغة وما نحن فيه اول
البحث وفيه قد التزمت المنع الشرعي في اطلاق الكافر على المؤمن فما القول في اطلاق الحامض على ما صار حلوا فان اطلاقه على
الحلو خلاف اجماعهم فانهم لا يطلقون الحامض الا على ما فيه الحموضة بالفعل فتامل وقيل قائله الشهيد الثاني في تمهيد القواعد
قبلا بحث وجه اي خرج اطلاق الكافر على من آمن بعد الكفر عن محل النزاع اذ هو اي محل النزاع ما اي المشتق
الذي لم يطرء على المحل اي على محل المشتق وصفا وجوديا منافيا للاول اي الوصف الاول وفي المؤمن قد طرء
الوصف الوجودي الذي هو الايمان المنافي للوصف الاول الذي هو الكفر كما في المحصول وغيره كذا في الحاشية نسبة
هذا الكلام الى المحصول موجودة في بعض كتب المخالفين اورده شيخنا الشهيد الثاني نقلا عنه في قواعده ونحن لم نجده في المحصول
ولا في كلام علماء اهل الاصول غير ذلك صورناه بلفظ قيل انتهى قيل ما ذكر من محل النزاع وان لم يوجد في المحصول لكنه موجود في
مختصر الاصول للتبريزي وكلام الآمدي فاطلاق النائم والقائم على اليقظان والقاعد مجاز اتفاقا تفريع
على مقولة صاحب القيل والحاصل انه لو كان محل النزاع ما قيل فاطلاق النائم على اليقظان والقائم على القاعد يكون مجازا
لطرو الوصف الوجودي على محلهما وهو يقظة في النائم والقعود في القائم ولا يخفى ما في العبارة من اللف والنشر المرتب

لا السارق والزاني بعد هما اي اجد السرقة والزنا يعني ليس اطلاق السارق على من سرق والآن ليس السارق الزاني على من زنى والآن ليس بزان مجازا كما ان اطلاق النائم على اليقظان مجاز لان السارق والزاني لم يطرأ عليهما وصف وجودي وان طرأ الوصف العدمي هو عدم السرقة وعدم الزنا وعل النزاع طريان الوصف الوجودي قال فتفريع تفريع على قول صاحب الحل والغرض منه الاعتراض عليه فانه قال في الذكرى لو زال التسخين اي التسخين الماء احتمل بقاء الكراهة لعدم خروجه عن كونه مشمسا والصدق لا بعد الزوال اذ المشتق لا يشترط فيه بقاء المعنى فقال المصنف حاصله انه على تقدير كون محل النزاع ما لم يطرأ على المحل وصف وجودي ينافي الاول بقاء كراهة الطهارة بالماء المسخن بالشمس بعد برده اي الماء المسخن على هذا الاصح وعدم لزوم بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة والظرف متعلق بالتفريع كما ترى اي غير جيد لان المسخن قد طرأ عليه وصف وجودي هو البرد فيخرج عن محل النزاع ويكون اطلاق المسخن على المبرد مجازا فلا يبقى الكراهة فلا يستقيم التفريع اذا عرفت هذا فنقول مقتضى القواعد اللغوية ان المشتق لا يصدق حقيقة الا فيما تحقق المبدء فيه في الحال المقابل للملكة وعرفته لا جامع عليه اطلاق الاسود والابيض والحامض على ما كذلك بالفعل لا على ما كان ابيض او اسود او حامضا كما عرفت وعتبار الوصف الوجودي مما لا يعتبره العرف العام من العرب بل لا يفهمونه ايضا واما اجراء الاحكام من القطع والجلد على السارق والزاني انما هو بالدليل الخارج عن القواعد اللغوية كالاجماع وغيره من الادلة الشرعية كما يثبت اكثر المسائل المتعلقة بتكليفنا بالدلائل الخارجة عن القواعد اللغوية **فصل** اختلفوا في انه هل يشترط في صدق المشتق على شيء قيام المعنى المشتق منه فيه ام لا فالاشاعرة اي الاشعرية يعتقدون شرط القيام والمعتزلة على عدم الاشتراط ثم اختار المصنف وقال لا يشترط الاتصاف بالمبدء وهو المشتق منه في صدق المشتق على شيء وان عليه في الاستعمال اتصاف المبدء في صدق المشتق على شيء لكنه غير مشروط كما هو مذهب اصحابنا رضوان الله عليهم قال في الحاشية والمراد بالمشتق اعم من ان يكون اسم الفاعل او اسم المفعول او الصفة المشبهة وسواء كان المبدء قائما بغير المحل اولا والحاجبي خصص باسم الفاعل وبما اذا كان المبدء قائما بغيره واستدل له بان عمدة البحث وصفه سبحانه بالمتكلم مع قيام الكلام بالشجرة وهو ضعيف والاولى التعميم كما فعل الآمدي والعلامة في وجه قبل الحاجبي ان الاتصاف بالمبدء ليس شرطا في صدق اسم المفعول فان المفعول لا يقوم به بل هو قائم بالفاعل فلذا خصص باسم الفاعل وايضا الفعل لا يقوم بنفسه ما يقوم بالمحل وبغيره والثاني فيما يقوم بغير المحل فلذا خصصها اذا كان المبدء قائما بغيره نعم لا ضرورة في التقييد لكن ليس بشنيع ايضا اقول هذا التوجيه وان خرج به اسم المفعول لكن الصفة المشبهة ...

البقية فانها ايضا مما قام به الفعل والمتبادر من اسم الفاعل ليس الصفة المشبهة فعلى هذا الضابط ان يعبر بالمشتق ايضا
ايضا على ان المصنف ما قال بشناعته بل اثبت الاولوية ولا يخفى اولويته كما يشعر اليه كلام هذا الموجه ايضا فتامل و
استدل بالمجهول على هذا المطلب بصدق المولم والضارب مع قيام الالم والضرب بغيره اى
بغير الضارب والمولم حاصله ان الضارب يصدق على فاعل الضرب وكذا المولم على فاعل الالم مع ان الضرب و
الالم الذين هما مبدء ان قائمان بالمضروب والمولم بالفتح وهما غير الضارب والمولم فلو اشترط اتصاف المبدء في
صدق المشتق لما صدق على فاعل الضرب ضارب ولا على فاعل الالم مولم وفيه اى في هذا الاستدلال ان المبدء
هو التاثير لا الاثر حاصله ان المراد بالمبدء هو التاثير الذي يصدر من الفاعل لا الاثر القائم بالمفعول والتاثير
متحقق في الضارب والمولم ويمكن الاستدلال على عدم اشتراط الاتصاف بالمبدء في صدق المشتق بصدق
العالم والقادر والخالق عليه سبحانه حاصله ان هذه الاسماء صادقة على الله تعالى مع عدم قيام مباديها
العلم والقدرة والخلق به تعالى اما عدم قيام العلم والقدرة به تعالى فلما اشار اليه بقوله والعينية ثابتة اى قد ثبت في
علم الكلام ان صفاته عين ذاته تعالى فهو عالم وقادر بالذات لا بسبب قيام العلم والقدرة به تعالى والا احتاج الى ما
قام به فيكون ممكنا وقد بسطنا المقام في عينية الصفات في شرحنا سواء السبيل للرسالة المسماة بزاد قليل للاستاذ العلام
مدظله واما عدم قيام الخلق به تعالى فلما افاده بقوله والا فيار الخالق به سبحانه والا لكان محلا للحوادث و
بطلانه متفق عليه اذ الخلق هو المخلوق الذي هو الاثر ولو كان غيره لكان هو التاثير اذ لا ثالث بالاتفاق فهو اما قديم فيلزم قدم
العالم المعلوم بعدم وجدان التاثير بدون الاثر واما حادث فله تاثير اخر ولم جرا وفي هذا المقام اسولة واجوبة تركناها
روما للاختصار وتشبثوا اى الاشاعرة على مذهبهم من اشتراط اتصاف المبدء في صدق المشتق بالاستقراء
وهو ههنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة تصدق على ذات والمبدء قائم بغيرها والاستقراء
يفيد القطع باعتبار انه حصل لهم من تتبع كلمات العرب حكم كلي قطعي كوجوب رفع الفاعل الحاصل من تتبع كلامهم
كذا قيل والظاهر ان المراد بالقطع الظن الغالب القوى الكافي في المباحث اللغوية من غير حاجة الى التحقيق
وبنى عليهم اى الاشاعرة على اشتراطهم اتصاف المبدء في صدق المشتق منع اطلاق الموجود والقائمات
على الشيء والواجب على الصلوة مثلا الزموا عدم اطلاق الموجود على الشيء فاشار اليه بقوله العينية
الوجود بزعمهم يعني الاشاعرة فقد زعموا ان وجود كل ماهية ممكنة او واجبة عينها فلما لم يكن الوجود
قائما بشيء للعينية فلا يصدق على شيء انه موجود لعدم قيام المبدء فيه وهو شرط عندهم واما عدم اطلاق

على المشتق فيدل عليه قوله وقيام الصوت بالهواء بالجر عطف على مدخول اللام حاصله ان الاشاعرة قد عرفوا الصوت بانه كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت الحواله الى السامعة فعلى هذا يلزم اطلاق الصائت على الهواء لقيام الصوت به لا على شيء من الاشياء دونه لعدم قيام الصوت به لما عرفت وليس الامر كذلك لانهم يطلقون الصائت على من الصوت واما عدم اطلاق الوجوب على الصلوة فاومأ اليه بقوله وجعلهم بالجر عطف على ما قبله اي جعل الاشاعرة الوجوب من كلام النفسي حاصله ان الوجوب حكم والحكم عندهم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وخطابه كلامه النفسي القائم بذاته تعالى فيكون الوجوب عندهم كلامه النفسي القائم به تعالى فما يطلق الواجب على الصلوة لعدم قيام الوجوب بالصلوة بل يطلق الواجب عليها والحق ان البحث مجال لا من الطرفين اما من الاشاعرة فلان مبنى مسئلتهم على العرف واللغة وهم لا يفهمون مثل تلك التدقيقات واما من طرف اصحابنا فكما اشار اليه بقوله ودعويهم الاستقراء بلا ثبت لتخلفه في العالم والقادر والخالق كما عرفت ولنطابق كلام المصنف في هذه المسئلة الوقف المطلب الثالث من المنهج الاول وهو خاتمة المطالب في المبادي الاحكامية الحكم الشرعي لا العقلي والعادي طلب الشارع وهو الله سبحانه بمعنى مخترع الاحكام اما الشارع بمعنى المبين فيجوز ان يراد به النبي ص والائمة عليهم السلام كما مر منا مفصلا في بحث الحقيقة الشرعية كذا من المكلف الظرف متعلق بطلب الفعل بالنصب على مفعولية طلب او تركه اي ترك الفعل مع استحقاق الذم بمخالفته والضمير المجرور اما للمكلف او للطلب او للشارع على الاول يكون المصدر مضافا الى الفاعل وعلى الباقيين مضافا الى المفعول وكيف ما كان فقد ظهر منه تعريف الوجوب والحرمة لان طلب الشارع من المكلف الفعل مع استحقاق الذم بمخالفته هو الوجوب وطلبه منه ترك الفعل مع ذلك الاستحقاق هو الحرمة او بدونه اي بدون استحقاق الذم بمخالفته هذا اشارة الى المندوب والمكروه اذ طلب الشارع من المكلف الفعل بدون استحقاق الذم بمخالفته هو المندوب وطلبه تركه بدون ذلك الاستحقاق هو المكروه او تسويته بالرفع عطف على الطلب اي تسوية الشارع هذا اشارة الى تعريف المباح او تسوية الشارع بينهما اي بين الفعل والترك هو المباح لوصف مقتضي لذلك اي لذلك الطلب او التسوية علة لقوله طلب الشارع والحاصل ان طلب الشارع الفعل او تركه او تسويته بينهما ليس لتشهيها لنفسه بل هو لوصف موجب مقتضي لصدور تلك الاحكام فقد لاح منه ان هذا القيد ليس احترازيا بل ايماء الى ان الحسن والقبح في الافعال عقلي لا شرعي كما هو زعم الاشاعرة وسيجيء تحقيقه في المتن فانتظر منا فعلمت ان الاحكام الخمسة من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة يحصل وجودها في ضمن تعريف الحكم الشرعي كما عرفت مفصلا

Scanned by TapScanner

قوله والحكم الوضعي ليس حكما بل مستلزم له اي للحكم دفع دخل تقريره ان الحكم الوضعي يخرج عن التعريف لحكم الشرعي اذ
ليس فيه طلب الشارع والتسوية بين الفعل والترك صريحا بل هو الحكم على الوصف بانه سبب لما وضعه الشارع او شرط له
او مانع عنه كالحكم على الدلوك بكونه سببا لوجوب الصلوة التي وضعها الشارع وكالحكم على الطهارة بكونها شرطا للصلوة صحة
وكالحكم على النجاسة بكونها مانعة عن الصلوة فهذه الاحكام ليست فيها الطلب والتسوية صريحا فاجاب المصنف رح بان
الحكم الوضعي ليس حكما في الحقيقة بل هو مستلزم للحكم وقد عرفت منا في صدر الكتاب ان خروج الاحكام الوضعية غير
مضر عندنا لعدم تعلق الغرض بها بالذات وقد ذكر في الجواب البعض بادخالها في التعريف بان الطلب الماخوذ في
الحد اعم من ان يكون صريحا او ضمنا وفيها ليس الطلب صريحا بل ضمنا اذ ليس معنى كون الدلوك سببا لوجوب الصلوة الا طلب
الشارع وجوبها ضمنا قوله ولا مانع من طلب الترك جواب عن ايراد يورد على تعريف الحكم الشرعي بان طلب الشارع
ترك الفعل لا معنى له لان الترك عبارة عن عدم الفعل والعدم ازلي فلا يصلح ان يكون اثر القدرة المتاخرة فكيف يكون
مطلوبا للشارع فاجاب بان كون العدم ازليا لا مانع من طلبه انما يكون مانعا لو كان ذلك العدم نفسه اثر القدرة المتاخرة
وليس كذلك بل اثر القدرة الاستمرار عليه اي على الترك فالعدم باعتبار وصف الاستمرار اثر للقدرة المتاخرة
لا بنفسه واعترض عليه الشارح رحمه الله بان ما يكون علة للشيء فاستمراره علة لاستمرار ذلك الشيء فكما ان العدم الازلي
معلل بعلة وهو عدم علة الوجود كذا استمراره معلل باستمرار هذه العلة وكلما يكون معللا بعلة لا يمكن ان يكون معللا
بعلة اخرى فاستمرار العدم مع بقاء علته لا يمكن ان يكون اثر القدرة فلا يكون العدم باعتبار الاستمرار ايضا
مطلوبا للشارع فالتكليف ليس الا بالفعل وهو في النواهي كف النفس عن الفعل انتهى اقول ان الاعدام
الازلية لها قسمان احدهما ما لا يمكن وجوده بل هي من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين لامتناع تحقق
علتهما ومثل هذه الاعدام لا تكون مطلوبة للشارع وثانيهما ما يمكن وجودها لامكان وجود علته وجودها كما اذا امر
السيد عبده بعدم دخول دار لم يدخلها العبد الى الان مثلا فهذا العدم لما كان ممكن الوجود بان يتحقق علته
وهي ارادة العبد بدخول الدار طلب السيد استمرار ذلك العدم وان لم يكن كذلك لصارت امور العبادات بعيدة لعدم
تحرك الافعال بالخواطر وهو بديهي البطلان فمن هذا القبيل الاعدام التي طلبها الشارع لانها لما كانت ممكنة الوجود
بالمتيسر تحقق علتها طلب الشارع استمرارها هذا هو مراد المصنف بقوله اثر القدرة الاستمرار عليه وما قال الشارح استمرار العدم
مع بقاء علته لا يمكن ان يكون اثر القدرة مسلم لكن بقاء علته في الاعدام المطلوبة ليس بضروري كما عرفت فيمكن في تلك الاعدام ان
يكون مطلوبا للشارع والمتعلق التكليف بالفعل كما قال الشارح ملا محمود وارادة الكف من النواهي يستلزم ان لا يكون

ترک الزنا طول عمره ولم ينقضه الکلف ممتثلا وليس كك فتدبر حق التدبر والطلب في التحريمي اي التحتمي يعني الطلب
المتعلق بفعل الصبي راجع الى الولي اي الى ولي الصبي حاصله جواب عن ايراد يورد على تعريف الحکم اشتر على تقريره انه
الحکم بان صلوة الصبي مندوبة حکم مندوب لکونه مطلوبا للشارع بدون استحقاق الذم بمخالفته لکن لا يصدق عليه تعريف
الحکم لانه کما عرف طلب الشارع من المکلف والصبي ليس بمکلف فلا ينعکس التعريف فاجاب بان الطلب ليس متعلقا بالصبي
حقيقة بل بوليه حتى يحرصه على اتيان الواجب لئلا يقصر عن الوجوب ويعتاد به واما الجواب بان المراد بالمکلف ما يتعلق
به الخطاب اعم من ان يکون مکلفا او غيره بخلاف مصطلح اهل الشرع فان المتبادر في عرفهم من المکلف هو البالغ العاقل فقيل
هو مکروه العبادة کالصلوة في الحمام من المندوب لا منه اي من المکروه جواب لما يرد على تعريف
المکروه بانه طلب الشارع من المکلف ترک الفعل بدون استحقاق الذم بمخالفته وهو لا يصدق على العبادة
المکروهة کالصلوة في الحمام نهي عبادة وفعل العبادة مطلقا راجح على ترکها فکيف يطلب الشارع ترکها
فحد المکروه ليس شاملا لجميع افراده فلا يکون جامعا واجاب عنه بان العبادة المکروهة داخلة في تعريف المندوب
لا في المکروه لرجحانه اي رجحان فعل العبادة المکروهة وانما سميت مکروها لقلة ثوابها بالنسبة الى غيرها او
يجاب عنه بان مکروه العبادة منه اي من المکروه بارجاعها اي الکراهة الى وصف خارج من العبادة
حاصله ان العبادة واجبة في نفسها وانما وصفها بالکراهة باعتبار انها واقعة في الحمام فالکراهة باعتبار الوصف
الخارج عن العبادة في نفسها وفي هذا المقام بحث طويل لا يرخص الوقت بذکره وتسديس القسمة به اي
بمکروه العبادة تعسف والحاصل ان البعض جعل الاحکام ستة الوجوب والحرمة والندب و
مکروه العبادة ومکروه في غيرها والاباحة وهو تعسف اذ هو تکثير الاقسام بلا طائل لامکان ارجاع السادس الى
المندوب کما عرفت وبين الشارح رحمه الله الاقسام الستة هکذا بان ما کان الطلب متعلقا بترکه ولا يستحق الذم بفعله
فاما ان يکون فعله اقل ثوابا وهو المکروه من العبادة واما لا يکون في فعله ثواب اصلا وهو المکروه من غيرها اقول
على هذا التقسيم ايضا لا يندفع محذور ان فعل العبادة مطلقا راجح فطلب ترکها من الشارع غير معقول الا انه تمم
ما قال المصنف رح فصل قال الغزالي الحکم خطاب الله الخطاب لغة توجيه الکلام نحو الغير وقد
صرح الآمدي وغيره من علماء الاصول بنقله الى الکلام الموجه وهو المراد ههنا المتعلق بالرفع نعت الخطاب
بافعال المکلفين فبقوله خطاب الله خرج خطاب غيره واما خطاب النبي ص والائمة عليهم السلام فهو ايضا خطاب الله
لعدم تخاطبهم من تلقاء انفسهم وبقوله المتعلق بافعال المکلفين خرج ما تعلق بذاته تعالى نحو لا اله الا هو وبفعله

نحو خالق كل شيء وبذوات المكلفين دون افعالهم نحو والله خلقكم وما تعملون ولغير المكلفين من الجمادات والحيوانات نحو ويوم نسير الجبال وقد ينتقض عكسه اى جمع التعريف بالخواص اى بالافعال المختصة بالنبى صلعم كجواز الازدواج بالزائد ووجوب قيام الليل وغيرهما فانها ايضا احكام وخطاب مع انها خارجة عن الحد ودفع بجهلين بجهة وحدة الفعل ووحدة المكلف اما خروجها عن الحد من جهة وحدة الفعل فلان الماخوذ فى الحد الافعال و الاحكام المختصة بالنبى صلعم متعلقة بفعل واحد وهو فعل النبى صلعم اما خروجها من جهة وحدة المكلف فلان الماخوذ فى الحد المكلفين واحكام النبى صلعم مختصة بمكلف واحد وهو النبى صلعم قال فى الحاشية بل بغير الخواص ايضا كالصلوة والصوم والحج اذ لم يتعلق الخطاب بغيرها بكل الافعال كما هو مدلول الجمع المضاف لكن النقض ههنا من جهة واحدة لا من جهتين انتهى وينتقض طرده اى منع الحد بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فانه يصدق عليه انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع انه ليس بحكم اصطلاحا بل اخبار عن حال فعلهم بل انطباق الحد اى حد الحكم عليها اى على الآية اظهر من انطباق الحد على افراد الحد ولمشاركتها اى الآية له اى لحد الحكم فى الاشعار الظاهرى بالعمومين يعنى لما ان تعريف الحكم يشعر بالعمومين عموم الافعال وعموم المكلفين لكونه جمعا محلى باللام كذلك الآية ايضا مشعرة بالعمومين عموم ضمير خلقكم وضمير ما تعملون ولو اراد الحد وليست بهذه المثابة وانما قيد الاشعار بالظاهرى لكون اشعار الجمع بالعموم بحسب الظاهر والا فقد يراد به الواحد ايضا كما فى قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم والمراد بالملائكة جبرئيل عليه السلام ولذلك اى لاشعار الآية بالعموم استدلوا اى الاشاعرة بها اى بالآية جميعا اى فى ذيل الادلة السمعية على خلق الاعمال وانظر متعلق باستدلوا يعنى استدلوا بها على ان خالق الاعمال كلها خيرا او شرا هو الله سبحانه بان تكون لفظة ما فى قوله ما تعملون مصدرية فالمعنى والله خلقكم وعملكم كما يأتى وقد يذهب اى يدفع النقض اى نقض التعريف بدخول خواص النبى صلعم لتعلق الفعل بمكلف واحد بان التعلق اى تعلق الخطاب بالغير اى بغير النبى فى التخصيص اى فى تخصيص الخطاب بفعل النبى ملحوظا بالرفع خبر ان والحاصل ان الخطاب المتعلق بفعل النبى وان كان بحسب الظاهر متعلقا بفعل مكلف واحد وهو النبى صلعم لكن التعلق بغير النبى ايضا ملحوظ لانه اذا خاطب الله النبى مثلا علمك الازدواج بالزائد على الاربع مباحا فانه وان كان مختصا بالنبى بان يباح لكنه مع هذا التعلق ذلك الخطاب بغير النبى ايضا ملحوظ بانه يحرم على غير النبى ذلك الازدواج جميعا الا انه يتعلق الخطاب بالنبى صلعم اثباتا وبغيره نفيا وهو غير مضر فيصدق على خواص انها خطابات متعلقة بافعال المكلفين ... من جهة المكلفين وبقى من جهة الافعال فقال والجنسية تمنع الجمعين الماخوذين فى

حد الحكم وهما الافعال والمكلفين مقصودة كما قصد بالملائكة في قوله تعالى اذ قالت الملائكة يا مريم جبرئيل ع كذا ههنا
فمعنى التعريف خطاب الله المتعلق بجنس الفعل من جنس المكلف فاندفع النقض بالعكس بكلا الجهتين جهة الافعال وجهة
المكلفين ويذب عن الطرد اي طرد التعريف بان حيثية التكليف في الحد معتبرة والحاصل انه قد
يعتبر الحيثية في الحد وان لم يقع التصريح بها فههنا ايضا حيثية التكليف معتبرة وان لم يصرح بها فمعنى الحكم خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون فلا ينتقض طرده بالاية الكريمة اذ ليست فيها حيثية التكليف معتبرة
بل المعتبر فيه حيثية الخلق فان معنى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون من حيث انهم مخلوقون لا من حيث انهم مكلفون فيتم
التعريف طردا وعكسا ويخدشه اي يخدش الذب عن العكس والطرد التعدد اي
تعدد الحكم المختص بالنبي صلى الله عليه وسلم حاصله انه على تقدير لحاظ التعلق بالغير لزم ان يكون الحكم المختص بالنبي حكمين حكم
بالنسبة اليه وحكم بالنسبة الى غيره من الامة مثلا قال الله سبحانه النبي صلعم ان تزوج الزائد على الاربع فحصل حكمان حكم
الاباحة بالازدواج بالزائد بالنسبة الى النبي وحكم تحريم الازدواج بالزائد بالنسبة الى غيره من الامة فعاد النقض للطرد
والعكس لخروج الحكم المختص بالنبي ويخدشه التجوز اي ارتكاب المجاز في التعريف حاصله ان قصد الجنسية من الجمعين جمع
الافعال والمكلفون يوجب التجوز في التعريف وهو حمل الجمع المحلى باللام على الجنسية فيتناول الواحد والاجتناب من المجاز
لابد في الحد وعلل ان المجاز خلاف الظاهر اذ الظاهر في الحدود استعمال الالفاظ في معانيها الحقيقية حاصله هذا هو الخدشة
في الذب عن العكس واما الخدشة في الذب عن الطرد فهو ما اشار اليه واعتبارها بالرجع على التعدد اي اعتبار حيثية التكليف
في الاية المزبورة لتضمنها اي الاية الانكار عليهم في عبادة ما ينحتون حاصله ان حيثية التكليف
معتبرة في الاية ايضا فان فيها انكارا على الذين كانوا يعبدون ما ينحتونه كما يدل عليه صدر الاية وهو قوله تعالى اتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون والهمزة في قوله اتعبدون للاستفهام الانكاري فلا بد ان يكون الخطاب بهذه الاية
متعلقا بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون اذ غير المكلف لا يستاهل الانكار فعلى هذا اعتبار حيثية التكليف
في الحد لا يدفع النقض الوارد عليه بان الاية المزبورة ليست حكما اصطلاحا مع دخولها في الحد
اعجبني كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام محصله ان الخطاب بالاية متعلق بهم من حيث كونهم عقلاء
للتمييز بين الحق والباطل لا من حيث انهم مكلفون وغير المكلف ان كان عاقلا يتصور عليه الانكار في
للعقل وهذا الكلام كما ترى يدل على كمال الغفلة عن الامور الشرعية فان المكلف ليس الا من هو بالغ
عاقل فالتفرقة بين العاقل والمكلف صدرت من هذا الشارح الا فرد والقول ان الكفار ليسوا بمكلفين مخالف للاجماع

اصحابنا رضوان الله عليهم لاتفاقهم على انهم مكلفون كالمسلمين كما يستفاد من الشهيد الثاني في
المقاصد العلية وغيره واوجبوا عليهم ما اوجبوا على المسلمين ثم سوقها اى سوق الآية هذا اجمالا ودخل فيها نحو ذيل
جواب الاستدلالهم بالآية المذكورة على خلق الاعمال ذكره تنبيها على تزييفها ما استدلوا ظاهر في ان اراد ما خلقه
سبحانه جوهر القشر كالحجر وهو المعمول لا العمل حاصله انه يظهر من سوق الآية انه سبحانه خلق جوهرا
من الحجر والخشب وهو المعمول لا العمل حتى يتم استدلالهم على خلق الاعمال لانه حكاية عن قول ابراهيم لقومه بعد كسر اصنامهم
اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ولفظة ما في قوله تنحتون موصولة او موصوفة لا مصدرية والمراد ما تنحتون
المنحوت لا النحت لانهم لم يعبدوه فيجب ارادة المعمول ايضا من ما تعملون حتى يتطابق اللفظان معنى فمفاد الآية
ان الله خلق المعمول لا العمل فلا يتم استدلالهم اى الاشاعرة بها اى بالآية على خلق الله سبحانه الفعل
لكون بنائه على جعل ما مصدرية وقد عرفت انه ليس كذلك ولذا ترك الفخر الرازي الاستدلال بهذه الآية
في تفسيره ودعوى القاضي ناصر الدين البيضاوي في تفسيره الاولوية بالنصب على انه مفعول الدعوى
غير مسموعة لانه مجرد الدعوى بلا بينة وبرهان حيث قال في تفسيره والله خلقكم وما تعملون اى و
ما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلكم ولذلك جعل من اعمالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف
عليه فعلهم من الدواعي والعدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم اذا كان بخلق الله
فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك وبهذا المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوه على
الاولين لما فيهما من حذف ومجاز انتهى فكلامه هذا يدل على ان ما مصدرية والمخلوق لله تعالى هو العمل ومخلوقية
العمل تستلزم مخلوقية المعمول بالطريق الاولى فاجاب عنه المصنف رحمه الله بانه مجرد الدعوى بلا برهان غير مسموعة و
التوقف اى توقف المعمول على العمل كما يفهم من كلام البيضاوي لا يوجبها اى الاولوية كما في القدرة و
المقدور فان القدرة مخلوقة لله تعالى فينا والمقدور الموقوف على القدرة مخلوق لنا لكونه بفعلنا لا لله
تعالى كالاحراق الموقوف على الالقاء في النار فان فاعل الالقاء في النار الموقوف عليه للاحراق هو الملقي وفاعل
الاحراق الموقوف ليس هو الملقي بل فاعله النار فظهر ان مخلوقية الموقوف عليه لا يستلزم مخلوقية الموقوف وبطل كلام
البيضاوي قال الشارح رحمه الله لا يبعد ان يكون مراد البيضاوي بالتوقف التوقف توقفا تاما بحيث لا ينظر
الى شئ آخر فانه لو كان عملهم بالمعنى المصدري بخلق الله فيهم بلا مدخلية لقدرة العبد فيه فظاهر انه لا يتصور
ان يكون معمولهم بخطرة النفس اثر قدرة اخرى فخلق العمل يستتبع خلق المعمول كما في اللوازم الذاتية فان خلق

الملزوم مستتبع لتخلق اللازم وحملة بخلاف القدرة والمقدور والالقاء والاحراق انتهى اقول فيه انه كما ان علمهم موقوف على علمهم غير منتظر الى خلق امر وقدرة اخرى كذلك الاحراق ايضا موقوف على الالقاء في النار باي وجه كان بتحصيل الاول للاحراق بمجرد الالقاء او لم يمنع مانع مثل بل الملقى بالضح وغيره فالتفرقة محل تامل

تتمة

تتمة لما عقد له الفصل السابق او نقض طرد الحد اى حد الحكم للغزالي بعد تصحيحه اى بعد اعتبار حيثية التكليف في التعريف باخيرتي بالتثنية وحذف النون للاضافة اى بالآيتين الاخيرتين من السورة الزلزال وهما قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وتقرير النقض انه يصدق عليهما خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون مع انهما ليسا من افراد المحدود ولكان هذا النقض اظهر من نقض آية والله خلقكم وما تعملون كما مر لصراحة الوعد في اولى الآيتين والوعيد في ثانيتهما وفي الآية السابقة لا تصريح اما المراد بالوعد جزاء عمل الخير وبالوعيد جزاء عمل الشر وهما مختصان بالمكلفين من حيث هم مكلفون وغير المكلف لا يستحق الوعد والوعيد واجاب البعض من قبل الاشاعرة بان المراد بالمكلفين في حد الحكم المكلفون الذين كلفوا بذلك الخطاب الذي خوطبوا به واخيرتا الزلزال وآية والله خلقكم وان كانت خطابات متعلقة بافعال المكلفين لكن ليست خطابات كلفوا بها المكلفون لعدم كونها تكليفية بل هي اخبار عن عمل الخير والشر فاشار بقوله واراد بالمكلفين بذلك الخطاب ان صلحت الطرد اى طرد الحد للغزالي افسدت العكس اى عكس الحد بالاباحة حاصله ان تلك الارادة وان اصلحت الطرد والتعريف تخرج الآيتين عن الحد لكن تفسد عكس الحد بالاباحة فانها ايضا حكم ولا يصدق التعريف عليها فان خطابها ليس الخطاب الذي كلف به المكلفون اذ التكليف انما يكون فيما يحصل فيه الثواب والعقاب ولا شيء منهما في الاباحة وفي الحاشية انما عبر بلفظ ان في قوله ان صلحت الطرد لانه يمكن ان يتم فيهما اى في اخيرتي الزلزال التكليف بعمل الخير واجتناب الشر فلم تخرجا اى اخيرتا الزلزال به اى بذلك الخطاب كزيادة قيد الاقتضاء والتخيير في حد الحكم تصلح الطرد وتخرج تلك الآيات لان فيها ليس اقتضاء ولا تخيير لكن تفسد العكس لخروج الحكم الوضعي من التعريف اى حكم بحكمية الوضع لعدم كون الاقتضاء والتخيير فيه فيضاف الى الحد قيدا والوضع حتى يدخل الحكم الوضعي فيه فالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع فيستقيم الحكم و اما اذا قيل الحكم الوضعي ليس بحكم كما مر من المصنف في تعريفه للحكم فلا حاجة الى زيادة قيد الوضع في التعريف الاول لا يخفى عليك ان الاقتضاء وان لم يكن في الآيات المذكورة صريحا لكنه موجود ضمنا فزيادة قيد الاقتضاء ايضا

لا تخرج تلك الآيات من الحد فقد يرد من ارجعه اى الخطاب الوضعى اليهما اى الى الاقتضاء و التخيير اسقط
اى قيد او الوضع من الحد و اكتفى بقيدى الاقتضاء والتخيير ولم يخص ذلك الشخص بالاول اى الاقتضاء والتخيير
بالتصريح اى بالاقتضاء الصريح او التخيير الصريح بل عمم ذلك الشخص الاقتضاء والتخيير بما يشمل
الضمنى و قال المراد بالاقتضاء والتخيير اعم من ان يكون صريحا او ضمنا اذ لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة
الا وجوب الصلوة عنده وكذا لا معنى لكون الطهارة شرطا للصلوة الا ايقاع الصلوة فيه ولا معنى لكون النجاسة
مانعة للصلوة الا تحريم الصلوة معها كما قدمناه فلا حاجة الى قيد او الوضع فيرد عليه اى على من
ارجع الوضعى اليهما النقض بكثير من الآيات التى ليست باحكام كالآيات المتضمنة على القصص والمواعظ
فانها وان كانت ليست باحكام لكنها مشتملة عليها ضمنا المتضمنة النهى عن افعالهم المشتملة على السخط عليهم والعذاب
الاليم لهم بها قال الشارح رحمه الله ان النقض من حيث هى قصة لا تدل على الاقتضاء والتخيير لا صريحا ولا ضمنا بل الاقتضاء يستفاد
من نص آخر فلا يرد النقض بهذه الآيات انتهى وفيه ان القصص الواردة فى كتاب الله لموعظة الناس و عبرتهم حتى
ينتهون باستماعهم اياها عن اقوالهم الشنيعة وافعالهم القبيحة الموجبة للسخط العظيم والعذاب الاليم فلا محالة يفهم منها
الاحكام ضمنا فتامل فيه كما يرد على المختص للاقتضاء والتخيير بالصريح النقض باية ومن قتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لصراحتها اى بصراحة دلالة الآية المزبورة فى التحريم اى فى تحريم قتل المؤمن
عمدا فينبغى ان يكون حكما مع انها خارجة عن الحكم عند من خصص الاقتضاء بالصريح لكونها اخبارا ليس فيها اقتضاء
صريح وتوهم البعض بسبب عدم صراحة الاقتضاء فيها عدم صراحة التحريم فيها واخرجها من افراد الحكم ودفعه المصنف
بقوله والحق ادراجها اى ادراج تلك الآية وامثالها مما يقبل لله على الناس حج البيت فى الحكم وانه لم يكن موضوعا
له والاجماع على خلافه اى خلاف ادراجها فى الحكم لم يثبت حتى لا يمكن ادراجها فى الحكم كيفما كان فالنقض
على المختص والمعمم كليهما وارد وفى هذا المقام بحث تركناه رعاية الاختصار **فصل** لما فرغ من حد الحكم اراد ان
يشير الى ان الحسن والقبح فى الافعال هل هو عقلى او شرعى فاعلم انه قد وقع التشاجر العظيم بين الاشاعرة والمعتزلة
فى هذه المسئلة ولهج من الجانبين متظافرة فلا بد اولا من بيان محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان على
ثلثة معان الاول كون الفعل صفة كمال او نقصان نحو العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وفضيلة شأن
الجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان و يطلق على الثانى كون الفعل ملائما للغرض ومنافرا له نحو الشئ كالقند حسن
والمر قبيح وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ويختلف ذلك باختلاف الاعتبار فان قتل زيد مثلا مصلحة لاعدائه

Scanned by TapScanner

مفسدة لا طباقه ونحوه ان المعنيان عقليان بالاتفاق بين المعتزلة والاشاعرة كما اعترف به صاحب المواقف و
السيد الشريف والقوشجي وغيرهم من علماء المخالفين الثالث هو ان القبيح فعل تتصف بصفة الى علمها الحكيم يستغرم
الحسن ما لا يكون كذلك كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي ويقرب منه ما قال صاحب المواقف ناقلا عن ابي الحسين من
ان القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله وقال صاحب المواقف ومن يحذو حذوه ان القبيح فعل يستحق الذم على
المتمكن منه ومن العلم بحاله وانه فعل على صفة يؤثر في استحقاق الذم والنسبة بين هذا المعنى والمعنى الاول في الافعال الاختيارية
اعم واخص مطلقا كما صرح به صاحب عماد الاسلام في اساس الاصول لان كل فعل اختياري يكون نقصا للفاعل
او كمالا له لا محالة يكون مذموما او ممدوحا فان اختيار الفاعل الفعل الموجب للنقص لا محالة يكون مذموما بدون العكس مع القول بحجية
القول بالشرع يستلزم وجود المعنى الثالث فيه كما يستلزم الاخص الاعم واما النسبة بين هذا المعنى الثالث وبين المعنى الثاني
فكانت اعم واخص من وجه لكن كون المعنى الثاني عقليا مما لا وجه له لان الظالم العاقل يميل بطبعه الى الظلم والظلم ملائم لغرضه مع
ان العقل حاكم بقبحه ومن ههنا يظهر حقية ما افاده الشهيد العلامة صاحب احقاق الحق ان تقسيم الحسن والقبيح العقلي الى الاقسام الثلاثة
المذكورة من تصرفات بعض متاخري الاشاعرة قد استعملوه عن صريح الافهام انتهى وايضا قد عرفت النسبة بين الاول والثالث
هذا التقسيم ايضا ليس بمتين ولا يخلو من جرح بل التقسيم ... الناقض الصريح لان المعنى الاول خاص والثالث عام والعلم بتحقق
في ضمن الخاص فلما كان الخاص عقليا كان العام ايضا عقليا فالقول بعدم كون العام عقليا تناقض صريح كما لا يخفى كان محل النزاع هو المعنى
الثالث الاشاعرة انما يقولون فما حكم الشرع بحسنه فهو حسن وما حكم بقبحه فهو قبيح لا مدخل له في العقل لكون الافعال
كلها عندهم متساوية ليس شيء منها في نفسها بحيث يقتضي مدح فاعله او ذمه والمعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة
وغيرهم وجميع الامامية كما نص عليه العلامة الحلي في النهاية ويستفاد من كلامه في كشف الحق وايضا صرح به مولانا المجلسي في بعض
مصنفاته كما نقله العلامة صاحب العماد قالوا ان الحسن والقبيح بالمعنى الثالث عقليان انما يحسن الفعل او يقبح لكونه واقعا على
وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله المدح او الذم وبالجملة فمطلوبنا معاشر الامامية ومن يحذو حذوهم هو الموجبة الكلية اي ثبوت
القبح في كل ما علم من الشارع انه حرام وثبوت الحسن فيما عدا ذلك ومطلوب الاشاعرة هو السالبة الكلية اي ليس شيء من المحرمات
قبيحا في نفسه ولا ما عداه حسنا بل الحسن عبارة عن كون الشيء مما ليس منهيا عنه والقبيح كونه منهيا عنه والدليل على ما قلنا بوجوه
منها ما اشار اليه بقوله استحقاق المدح على العدل والاحسان واستحقاق الذم على الظلم والعدوان
ضروري بديهي يشهد به الوجدان لا حاجة له الى اقامة البرهان ولذا لم يتوقف ذلك على الشرع الفياض
حكم به اي باستحقاق المدح والذم على المذكور نفاة الاديان اي من لا دين لهم كالبراهمة والملاحدة

الذين لا يعتقدون الشرع فلو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم به هؤلاء الاقوام الجاهلين عن الشرع ورد هذا الدليل المذكور بان الحسن والقبح فيما ذكر انما هو بالمعنيين الاولين اى بمعنى صفة الكمال والنقصان وموافقة الغرض ومنافرته لا بالمعنى المتنازع فيه ولا نزاع فى كونهما عقليين بذلك المعنيين ودفعه المصنف بقوله ومن قصر الحسن والقبح على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضهما من صفة النقص ومنافرة الغرض وانكرهما اى الحسن والقبح فى المذكورات اى فيما ذكر من العدل والاحسان والظلم والعدوان بالمعنى المتنازع فيه متعلق بانكر اى انكر وجود المعنى المتنازع فيه فى المذكورات فقد كابر مقتضى عقله جواب لقوله من قصر لان من البديهيات ان فاعل العدل والاحسان يستحق للمدح وفاعل الظلم والعدوان يستحق الذم لا دخل فيه لموافقة الغرض ومخالفته لانهما يختلفان باختلاف الاعتبار كما عرفت والحسن والقبح فى المذكورات ليس كك لاطباق الامم قاطبة على حسنهما وقبحهما من دون الاختلاف واما كونه صفة كمال او نقصان فهو عين وجود المعنى المتنازع فيه فيها لما عرفت من ان الاول اخص من المعنى المتنازع فيه ووجود الاخص يستلزم وجود الاعم فحينئذ الانكار بوجود المعنى المتنازع فيه فيها مع اثبات الناقص فاذا ثبت كون الحسن والقبح فى العدل والاحسان والظلم والعدوان بالمعنى المتنازع فيه لزمهم الاعتراف ببطلان مذهبهم اذ نحن وهم متفقون على عدم التبعض فالقول بوجوده فى البعض دون البعض احداث قول ثالث وانخالف هذا الشرع فى ان الحسن والقبح ليسا مستندين الى ذات الفعل والى صفة لازمة لها حاصله انهما يختلفان بحسب اختلاف الاوقات كما فى صورة النسخ لان الحكم المنسوخ قبل النسخ كان حسنا وبعده صار قبيحا وكما فى الكذب فانه قبيح فى نفسه وقد يكون حسنا كالكذب لعصمة النبى والقاذه من الهلاك ومد ولى غير ذلك فلو اقتضى الذات لما اختلف فنفى ذاتيتهما اى ذاتية الحسن والقبح اذ على تقدير ذاتيتهما لما وقع الخلاف لان مقتضى الذات لا يتخلف عنه اورد عليه بان المراد بكونهما ذاتيين ان كون الذات بما هى كافية فى اتصافه بهما بمعنى انه متى وجدت الذات كانت متصفة بهما كالزوجية للاربعة او كون الذات بحيث لو خلى وطبعه كان مقتضيا لاحدهما كالبرودة للماء والذاتى بالمعنى الاول فلا يتخلف لو وجه من الوجوه لو كالاربعة لا يصير فردا ابدا واما الذاتى بالمعنى الثانى فيكون يتبدل بالعارض كالبرودة للماء يزول بالنار لكن لو خلى وطبعه كان باقيا على برودته ويمكن ان يكون مراد القائلين بذاتيتهما هو المعنى الثانى فالكذب والكان بحسب ذاته قبيحا بمعنى انه لو خلى وطبعه كان مقتضيا للاثم والعصمة حسنا بسبب العارض وهو لخرجه عن مقتضى طبعه كان الماء الخارج عن مقتضى طبعه البرودة وفيه الذاتى لا يقتضى فعلية منا فاما الجمع النقيضين يعنى كما ان لزوم اجتماع النقيضين على التقدير ذاتيتهما ينفى ذاتية الحسن والقبح بتقريره قول القائل اليوم مثلا لا كذبن غدا فصدق كل من الكلام اليوم والغد يستلزم كذب الاخر وبالعكس

Scanned by TapScanner

الصدق عبارة عن مطابقة الكلام للواقع ومطابقته له لا تحصل الا بصدور الكذب في الغد فاذا صدر الكلام
في الغد كان كاذبا ويكون الكلام اليومي صادقا وكذا اذا صدر الصدق في الغد كان الكلام اليومي كاذبا
والغدي صادقا فقد ثبت صدق كل من الكلامين مستلزم لكذب الآخر فيكون كل واحد من الصدق
والكذب ملزوما للآخر فلو كان الصدق ملزوما للكذب الذي هو قبيح يلزم ان يكون الصدق الذي هو حسن
ايضا قبيحا لان الكذب لازم له والقبح لازم للكذب فيكون القبح لازما للصدق اذ لازم اللازم لازم وكذلك
الكذب القبيح ملزوم للصدق الحسن فيكون الكذب حسنا بمثل ما مر وهذا هو اجتماع النقيضين فلو كان الحسن
والقبح مستندين الى الذات لزم الاختلاف في مقتضى الذات وبطلانه غير خفي هذا قيل عليه على تقدير ارادة المعنى
الثاني من الذاتي ان القبيح بسبب الاستلزام القبيح امر لا ينافي الحسن بالنظر الى ذاته فانه اذا خلي وطبعه يكون
حسنا وانما صار قبيحا بسبب عارض هو الاستلزام وعلى تقدير ارادة المعنى الاول للذاتي يكون الحسن حسنا بالنظر
الى ذاته والقبح في لازمه وقبح اللازم لا يستلزم القبح في ذات الملزوم غاية ما في الباب انه قبيح بواسطة اللازم
وبواسطة في العروض فتدبر فيه واو ارتكاب اقل القبيحين مثل جمل حاصله انه جواب عما اجيب عن الوجه
الاول النقي ذاتية فحاصله ان الكذب الذي صدر لعصمة النبي ما صار حسنا بل باق على قبحه كما كان قبل وقتل
النبي ايضا قبيح فصار قبيحان الكذب وقتل النبي لكن الكذب اقل القبيحين وقتل النبي اعظمهما واقبح من الكذب
فاختير [illegible] اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا في نفسه فاجاب بان ارتكاب اقل القبيحين في مثل المقام
مختل لان هذا الكذب واجب مطلوب من الله فلا بد ان يكون حسنا لا لالزام لان يوجب الله تعالى علينا القبيح وهو
باطل كما بين في علم الكلام ومن ههنا يظهر الجواب عن قول المعترض ان قبح اللازم لا يستلزم القبح في ذات
الملزوم اذ لو كان كذلك لكان الكذب الذي هو واجب علينا لانقاذ النبي [illegible] واجبه الله تعالى قبيحا فيلزم ايجاب
علينا القبيح وبطلانه كما عرفت قال وبنى عليهما اي الحسن والقبح بمعنى الوقوف [illegible] اي الثواب و
اي العقاب فينهدم اصل التكليف وبعثة الرسل فيكون عبثا تقريره ان كل ما اخبرنا على انبيائنا بالثواب و
العقاب انما هو باخبار الله تعالى ويجوز ان يكون الله تعالى في جميع ذلك كاذبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الكذب
لا يدرك بالعقل قبحه حتى يسلب عنه فمن اين لنا الوثوق بالوعد والوعيد فينهدم من الاحكام بالامكان التي [illegible] بعد رؤية
معجزاته بجواز تمكين الله تعالى الكاذب عنها اي من المعجزات حاصله انه لو كان الحسن والقبح شرعيين [illegible] الحكم بان الله تعالى [illegible]
على اظهار المعجزات [illegible] على يده وادعى النبوة فيقول

المكلف للنبي انك كاذب ويجوز ان يظهر الله المعجزات على يد الكاذب فلا يمكن للنبي الجواب ان هذا قبيح فكيف يحكم العقل بجواز الكذب القبيح على الله سبحانه لان المكلف يقول في جوابه ان قبح الاشياء ليس بعقلي حتى نحكم بقبحه فيفحم النبي وليس له ان يجيب فينسد باب النبوة وهو مفتوح البتة وما اجيب عنه بان الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وقد عرفت انه لا نزاع فيه ففيه ما بينا من ان النسبة بين المعنى الاول للحسن والقبح وبين المعنى المتنازع فيه من قبيل ان الاول اخص من المعنى المتنازع فيه وتحقق الاخص يستلزم تحقق الاعم على ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي كما قال العضدي في المواقف فعدم الاعتماد على قوله ههنا دون المقامات الاخر تلبيس المطلوب ومكابرة وادعاء محض وترجيح بلا مرجح ثم ان قول المصنف رح بعد رؤية معجزاته كانه تنبيه من الادنى الى الاعلى والاعلى تقدير شريعته يلزم الافحام قبل الرؤية بعد امر النبي بقوله انظر في معجزتي لتصدقني فيجاب بمثل ما اجيب والحوالة على العادة باطلة جواب عن قوله ان الله تعالى اجرى عادته بان لا يظهر معجزاته على يد الكاذب فلا يرد تجويز تمكين الله تعالى الكاذب على اظهار المعجزة فاجاب بان تلك الحوالة باطلة لانه لا عادة في المعنى الاول فجاز كذبه وكذا في الثانية والثالثة اذ اقل العادة ان يقع ثلث مرات فلا يثبت نبوة احد من الانبياء وهذا ما استدل به المصنف على عقلية الحسن والقبح وغير ذلك من حجج اخرى ايضا دالة على عقليتهما منها انه لو كان جميع الافعال سواسية من غير دخل للعقل في قبحها وحسنها فالنهي عن البعض دون الآخر وكذلك الامر ببعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وبطلانه ثبت في مقامه ومنها تخيير العاقل الذي لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما فلا محالة انه يختار الصدق على الكذب فلولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولما اختار الصدق دائما ومنها ان كل عاقل يفرق بين قبح صوم العيد وقبح قتل المؤمن ظلما فلو كان كلا القبيحين سواء وبين في كونهما منهيا عنهما لم يفرق بينهما كما لا يخفى و منها اتفاق الامم قرنا بعد قرن على قبح الظلم وحسن العدل دون حسن صوم شهر رمضان وقبح صوم يوم العيد ينادي بعقلية الحسن والقبح والا لما فرقوا بينهما بهذا الطريق العقل واما الدلائل النقلية فيدل عليه قوله تعالى في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون فان المراد بالفاحشة في هذا المقام هو طواف المشركين بالبيت عراة كما يدل عليه شان نزول الاية فطواف الطواف عراة فاحشة وقبيح بحكم العقل قبل ورود الشرع وقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن فانه صريح في ان الفواحش فواحش قبل كونها منهيا عنها ومتعلق

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فانه يدل على ان الطيبات طيبات في نفسها
عند العقل لا يجوز لله تعالى تحريمها لا انها طيبات بمجرد كونها من خطاب الشارع وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل
والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فانه صريح في ان هذه الامور المامور بها والمنهي عنها
قبل كونها كذلك متصفة بالحسن والقبح وامثال ذلك كثيرة في الكتاب العزيز واما من الاخبار فيدل عليه ما في الكافي
باسناده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من زعم ان الله يامر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الخير والشر
اليه فقد كذب على الله وفيه ايضا باسناده عن حفص بن قرط عن ابي عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من زعم ان الله
يامر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله الحديث وامثال ذلك كثيرة فقد لاح باجماع الامامية والكتاب والسنة و
العقل عقلية الحسن والقبح وحجج الاشاعرة على مذهبهم بوجوه الاول كما في شرح العضدي في المواقف تقريره ان العبد مجبور في
افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا و
بيان كون العبد مجبورا ان العبد لو لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر وان تمكن من الترك ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة
ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح كان اتفاقيا من غير سبق ارادة فلا يكون اختياريا لان الاختيار لا بد له
من ارادة جازمة مرجحة وان توقف على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا تكلم في صدور ذلك المرجح من العبد
مثل تكلمنا فيتسلسل فلا بد التوقف على مرجح لم يكن ذلك من العبد يجب الفعل عند ذلك المرجح والا جاز الفعل
والترك معا فيحتاج الى مرجح آخر فيتسلسل ايضا واذا وجب الفعل فيكون اما اضطراريا وهذا هو المطلوب والجواب
عنه بوجوه الاول انا نختار ان العبد قبل الداعي متمكن من الترك وبعد الداعي والارادة الجازمة غير متمكن من الترك
وتبعه قال العلامة هذا هو الحق والثاني ان العبد متمكن من الترك ومع ذلك الفعل موقوف على مرجح وذلك المرجح من العبد لكن
امر اعتباري يجوز فيه التسلسل والثالث انا نختار ان ذلك المرجح نفس اختيار الفعل على العدم بحيث زعم العبد ومع
انضمام ارادة العبد يجب الفعل ولا محذور فيه لا منافاة بين معنى الاختيار والرابع انا نقول ذلك المرجح هو
الارادة وهي مخلوقة لله تعالى لكن لا يوجب الفعل بل يرجحه مع ذلك يجوز الترك وبهذا القدر يكفي لصدور الفعل
والخامس انا نختار ان العبد متمكن من الفعل والترك متساويا ومع ذلك لا يحتاج في ايجاد احدهما الى مرجح كالعطشان اذا
حضر بين يديه اناءان متساويان من جميع الوجوه والسادس ما اشار اليه المصنف ره بقوله ولو تم هذا لاضطر
في افعال العبد كما قلتم انه مجبور مضطر في فعله لجرى الدليل بعينه لاضطرار فعل العبد في افعال الباري تعالى
فيكون سبحانه ايضا مجبورا مضطرا في افعاله وتقريره ان الاحتجاج ان الله في فعله مجبور لانه ان لم يتمكن من الترك فذلك

المطلوب وان تمكن من الترك ولم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح كان ذلك
اتفاقيا من غير سبق ارادة فلا يكون اختياريا وان توقف على مرجح لم يمكن المرجح منه لغم والا نقلنا الكلام فيه فيتسلسل
فيجب الفعل عند المرجح والا جاز معه الفعل والترك واحتاج الى امر مرجح فيتسلسل فيكون اضطراريا فيلزم ضم [illegible] اضطر

في فعله ثم يعين استدل الش على اضطرار فعل العبد فما هو جوابكم فهو جوابنا ولو قلت مت القدرة فالتعلق
حادث هذا جواب عما اجاب به الفخر الرازي بعدم لزوم الاضطرار في فعل الواجب تع بان ارادة العبد محدثة
فافتقرت الى ارادة يخلقها الله تع فيه الارادة وهي اختيار من العبد دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها
من العبد اما ارادة الله تع فهي قديمة لا تحتاج الى ارادة اخرى حتى يتسلسل الارادات فحصل الفرق بين الارادتين
فاجاب عنه المصنف بانه لو ثبت القدرة اي قدرة الله تع والفعل بهما قديمة كما قال الرازي فالتعلق اي تعلق
ارادته الله تع بالمقدور حادث فلا يبقى الفرق بين ارادة الممكن وارادة الواجب من حيث التعلق فيبقى الاشكال
بحاله لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما ينقض عند من يقول بحدوث التعلق واما من قال بقدمه فلا فالجواب القالع لاصل
الاشكال ما اجاب به المحقق الطوسي قدس سره بانه ما قال الرازي لا يفي بدفع النقض اذ يمكن ان يقال ان لم يتمكن
من الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح يستلزم ترجيح المساوي من غير مرجح
وان توقف فالفعل معه واجب الصدور فيكون اضطراريا او لا فيفضي الى التسلسل وما قيل ارادته تعالى انما
تعلقت بايجاد المراد في زمان مخصوص فلا يجب قبل ذلك لا يفيد لان المقصود ان ذات الواجب ان كانت مع الارادة
علة تامة فيمتنع انفكاك المعلول عنها وان لم يكن علة تامة افتقر الى وجود المراد الى امر اخر به تتم العلة فذلك الامر
ان كان قديما فيكون المراد واجب التحقق فيلزم الاضطرار وان كان حادثا افتقر الى مرجح اخر ولم تزد لا يفيد
الوجوب بالنصب على المفعولية بالارادة الاختيارية وبالرفع على الفاعلية هذا اشارة الى ما اجاب به المجيب
من تسليم على ان العبد مجبور في فعله كما اشرنا اليه اولا في جوابه فحاصل معنى العبارة ان وجوب فعل العبد
بالارادة لا ينافي اختيار العبد في فعله فيختار لانه لا يتمكن من الترك وقوله يلزم الاضطرار ممنوع لانه انما يلزم
ذلك لو لم يكن له اختيارا قبل الارادة ايضا وليس كذلك لانه مختار قبل الارادة وبعد باختيار فعله واجبا [illegible]
كان صدور الفعل من الاختيار فلا اضطرار اذ لا منافاة بين وجوب الفعل بالارادة والاختيار [illegible]
فان القدرة والارادة اذا اجتمعتا وجب الفعل كذا يستفاد من الحاشية الوجه الثاني من الوجوه التي [illegible]
[illegible] وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فالاية تدل على نفي التعذيب قبل البعث

Scanned by TapScanner

فلو كان مدرك الحسن والقبح العقل لزم التعذيب قبل البعثة لان العقل كان موجودا كافيا في الحكم بحسن
الافعال وقبحها فلم يكونوا معذورين بسبب وجود العقل فلزم التعذيب وهو خلاف منطوق الآية فاجاب
عنه المصنف رح بقوله ونفي التعذيب قبل البعثة للعفو حاصله انه نفي التعذيب قبل البعثة لا
لعدم استحقاق التعذيب قبلها فجاز كونهم مستحقين للتعذيب لكنه تعالى عفى عنهم التعذيب ما لم يتأكد العقل بالسمع حتى
يكون لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك يدل عليه قوله تعالى لئلا يكون للناس حجة بعد الرسول خمائل ثم للمعتزلة
في جواب الاشاعرة تأويلات لهذه الآية منها ان المعنى ما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا التوقيف و
منها المراد بالرسول المنبه مطلقا من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي والمراد خصوص العقل فانه رسول باطني و منها
ان المراد ما كنا معذبين بعذاب الدنيا بدلالة السياق الى غير ذلك الوجه الثالث من وجوه استدلال الاشاعرة
انه لو كان الحسن والقبح عقليين لزم كون الواجب مضطرا في افعاله وهو باطل تقريره ان احد الحكمين كالوجوب
والتحريم لو كان راجحا في العقل والآخر مرجوحا وجب على الله الحكم بالراجح دون المرجوح لقبحه فيتعين عليه الحكم بالراجح
فيكون مضطرا فيه اجاب عنه المصنف بقوله وامتناع القبيح لصارف ومانع لا ينافي قدرته تعالى عليه
اي على القبيح حاصله ان امتناع الحكم بالقبيح لوجود صارف ومانع وهو القبح العقلي غير مناف لقدرته تعالى على القبيح
لما عرفت ان وجوب الفعل بالعلة لا ينافي القدرة عليه الوجه الرابع من استدلال الاشاعرة انه لو كان الظلم قبيحا
فثبوت القبح اما للذات او للفعل او لصفة ثبوتية او سلبية او للمجموع على الاول يلزم ان يكون جميع الافعال قبيحة
لان الافعال من حيث الفعلية لا تفاوت فيها وعلى الثاني نقول لا يخلو الامر من ان هذه الصفة اما لازمة للفعل
او عرض مفارق له فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم ان يكون الظلم حسنا عند مفارقة الصفة وعلى الثالث يلزم
تعليل الثبوتي بالعدمي وعلى الرابع يلزم ان يكون العدمي جزء المؤثر وكل هذه باطل فالظلم ليس بقبيح في نفسه والجواب
عنه بانا نختار تارة الاول وكون جميع الافعال قبيحة غير مسلم لان الافعال مختلفة في الحقيقة لا متساوية حتى يقبح
الجميع وتارة نختار الثاني ونقول ان الصفة لازمة للفعل ولا يلزم المحذور وكما عرفت من تفاوت الافعال حقيقة
وتارة نختار الثالث ولا يلزم تعليل الثبوتي بالعدمي وانما يلزم ذلك لو نقول ان القبح وجودي وليس كذلك بل هو
عدمي لان العالم المتمكن منه لا يفعله وتارة نختار الرابع ولا نسلم بطلان كون العدمي جزء المؤثر اذ يجوز ان يكون العدمي
جزء المؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام الوجه الخامس انه لو قال المكلف لاكذبن غدا فاما ان يجب عليه الكذب
او لا يجب وعلى التقديرين يخرج الكذب عن كونه قبيحا فان الواجب حسن وعدم وجوب الكذب يستلزم جواز كذبه

لا اكذبن فينبغي ان لا يكون كذبه قبيحا فان الجائز منتظم في سلك الحسن وايضا قبح اللازم اعني كذب لا اكذبن يستلزم قبح
الملزوم وهو عدم وجوب الكذب وقبح عدم وجوب الكذب يستلزم وجوب الكذب هذا خلف واجيب عنه اولا بانا نحكم
عدم وجوب الكذب فان في صورة الوجوب يلزم المعصيتان الاول لعدم الوعد على الكذب والثاني الوفاء عليه وعلى
الاول لا يلزم الا محذور واحد وارتكاب اقل المحذورين حسن بالنسبة وان كان قبيحا في نفسه وثانيا بالمعارضة بان هذا دليل على تقدير عدم
الحسن والقبح ايضا تقريره قوله لا اكذبن فهل يجب عليه الكذب شرعا ام لا فان كان واجبا لزم جواز الكذب قوله
لا اكذبن والجائز منتظم في سلك الحسن والا لم يكن واجبا ففي صورة عدم وجوب الكذب لو كان كذبه بالكذب قبيحا لزم تخلف
الكذب اللازم عدم وجوب الكذب وان كان كذبه بالكذب قبيحا فيجب قبح عدم وجوب الكذب لان قبح اللازم يستلزم قبح
الملزوم واذا ثبت قبح عدم الوجوب لزم وجوب كذب الغد بعد ما هو دائم فهو جوابنا فتامل الوجه السادس
انه لو كان القبح عقليا لما وقع التكليف بالمحال والمحال انه واقع بيان ذلك ان ما علم الله وقوعه فهو واجب
وما علم عدمه فهو ممتنع وقد علم عدم ايمان ابي لهب ومع هذا كلفه بالايمان وكذا سائر التكاليف التي علم عدم
الاتيان بها واجيب بمنع التكليف بالمحال فان العلم حكاية عن المعلوم ومتأخر عنه في الرتبة والاصل هو المعلوم
والعلم تابع له وبالنقض بافعال الله فانه لا بد ان يكون مطابقة لعلمه فيكون مضطرا فيه الوجه السابع لو كان الحسن والقبح
ذاتيين لزم قيام المعنى بالمعنى والتالي باطل فالمقدم مثله بيان ذلك انهما ليسا ذاتيين للافعال والا يلزم من تصور
الافعال تصورهما وليسا عدميين لان نقيضيهما اعني لا قبيح ولا حسن عدميان فيلزم قيام الحسن والقبح المعنيين
بالافعال التي هي من جملة المعاني واجيب بعدم استحالة قيام المعنى بالمعنى كالسرعة والحركة ونحوها ووجوه ركيكة اخرى
لا طائل تحتها مشتملة على مسئلة الحسن والقبح العقليين الاولى هذا اللفظ والانسب لفظه ينبغي وجوه
تعرضه قوله فيها الحجة الثانية فقال وجوب شكر المنعم عقلي لا من العقاب اي يحكم العقل بان شكر المنعم
واجب ضرورة اوجبني علمه خيرا محض فهو يجد عنده بشكره فانا مكلفين نعمه شكا متكاثرة يزيد بها فيها
انا فانا والاشكال انه حق بان يشكره وشكر الحقيقي وعقيبا بترك الشكر احتمال ان يعاقب المنعم وذلك الاحتمال خوف
ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا ولا دافع له الا بالشكر فيجب خلافا للاشاعرة المشهورة فانهم لا يوجبون شكر المنعم
ويكفي في رده قولهم ما قيل شعر واحمت كما بعض خبره بنقل ما زال الوعيد لب وعنه عشري الشكر لغيره فهم وشكر
الخشية من كلابه ولو زوال النعمة بالجر عطف على العقاب بترك اي ترك الشكر يعني بسبب شكر المنعم بان
عدم شكره تعين زوال النعمة بترك زوال الشكر كما ينطق به الكتاب العزيز ولئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد

عذاب الشديد والصغار وزوال النعمة ضرر والم نفسانی يجب دفعهما عنها عقلا فلا يدفع الا بالشكر وهو
اى الامن من العقاب وزوال النعمة الفائدة في اتيان الشكر او الفائدة فيه استحقاق الشاكر
المدح عند العقلاء فانهم يمدحون الشكور ويذمون الكفور او الفائدة الزيادة اى زيادة النعمة
وتوبيد كريمة ولئن شكرتم لازيدنكم او هو اى وجوب الشكر لنفسه اى الفائدة هي نفس ذلك الشكر ولا
يلزم ان يكون للشيء فائدة مغايرة لذلك الشيء والا يلزم ان يكون لتلك الفائدة المغايرة فائدة اخرى
وهلم جرا وفي ذكر هذه الفوائد رد على الاشاعرة حيث قالوا لو وجب الشكر لكان لفائدة اذ العبث قبيح
ممتنع عليه تعالى ولا فائدة اذ لو كانت لكانت اما عائدة الى الله تعالى فظاهر انه محال لاستغنائه عن كل شيء او الى العبد الشاكر
فلا تخلو اما ان يكون تلك الفائدة عاجلة في الدنيا او آجلة في الآخرة وظاهر انها ليست عاجلة لحصول المشقة
والتعب في اداء الشكر بغير والما الفائدة الآجلة فيجوز ان تحصل لغيره بغير الشكر فيكون عبثا على ان امور الآخرة من المغيبات
لا مجال للعقل فيها حتى يحكم بوجوبه والقطع وتحكم حكما قطعيا لعدم العقاب على شكر النعمة جواب عن
قول الحاجبي حيث عارض بانه كما في عدم الشكر خوف العقاب كذا في الشكر ايضا خوف العقاب لان الشكر تصرف
في ملك الغير بلا اذنه وهو نفس الشاكر لان الشاكر ملك الله تعالى وهو سبحانه لم يرخص في هذا التصرف فاجاب بانا نقطع بعدم
العقاب على شكر النعمة وقولكم التصرف في ملك الغير قلنا مثل هذا التصرف غير مضر للمالك بل هو مثل من استضاء بمصباح
الغير او استظل بجداره ومثل هذا التصرف لا يضر المالك به حتى يحتمل العقاب وقولكم انه لم يرخص قلنا لم يمنعه ايضا والاصل
في الاباحة فمن اين جاء خوف العقاب على الشكر بل نقطع باستحقاق العقاب على كفرانها اى كفران النعمة والقياس
على اللقمة باطل هذا ايضا جواب لما استدل به الحاجبي على ان في الشكر خوف العقاب حيث قال ان الشكر
كالاستهزاء والاستهزاء يوجب العقاب فالشكر يوجب العقاب اما انه استهزاء فمثل الشكر كمثل فقير حضر مائدة السلطان
عظيم الشأن فيها انواع طيب الطعام فتصدق السلطان بلقمة منها ففرح الفقير بالثناء والتحية على السلطان ثم
السجود له واشاعة مدحه في المحافل والمجالس لاجل انعام السلطان اياه تلك اللقمة ولا شك ان مثل ذلك يعد
استهزاء بشأن السلطان فيستحق الفقير العقاب بذلك المدح وكذلك العبد بالنسبة اليه سبحانه فان ما انعم الله تعالى على
العبد من نعمائه العظيمة كاللقمة بل اقل منها فاجاب المصنف بان القياس على اللقمة باطل لحقارتها اى اللقمة بالنسبة
اليهما اى الى الفقير والسلطان وتعاظم بالنسبة الى جميع ما في الدنيا فيتطرق الاستهزاء والاهانة بسبب شكر
الفقير على اللقمة واما نعمه سبحانه فهي وان حقرت عند عظمته سبحانه لكنها عظيمة عندنا كيف

الاشهر انه لا ينطبق المثال على الممثل بل التمثيل المناسب لما نحن فيه ما يقال انه اذا كان في زاوية مجهول وبادية الذبول جائع عريان
الانسان مشلول اليدين والرجلين فاقد السمع والبصر لجميع الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة فاخرجه الملك من تلك البلية
وتلطف عليه باطلاق لسانه وازالة تشلل اعضائه ووهب الحواس لجلب المنافع ودفع المضار ورفع رتبته واكرمه على كثير
من اتباعه وخدمه ثم ان ذلك الرجل بعد حصول تلك النعمة الجليلة اليه وفيضان تلك التشريفات عليه طوى عن ذكر ذلك
الملك كشحا وضرب عنه صفحا ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء بشيء من تلك النعم اصلا بل كان حاله بعدها كحاله قبلها من غير
فرق بين وجودها وعدمها فلا ريب انه مذموم بكل لسان ويستحق للاهانة والخذلان كذا في الحاشية وعلى ما سمعت فقوله
شكرها اي النعمة كفران يجاب ويبطل كلام الحاجبي ثم اعلم ان الفخر الرازي قد سبق ابن الحاجب
في هذا التمثيل واجيب عنه ايضا من قبل المعتزلة بما يشبه جواب المصنف فتأمل المسألة الثانية الاشياء الغير
الضرورية في التعيش والبقاء مما لا يدرك العقل حسنها وقبحها واحسنها اخص الاول بالذكر تنبيها على انه كافعال
في الحكم كشم الورد قبل الشرع اي قبل وروده الشرع والوصول اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت [illegible]
المكلف وفقط [illegible] لو نحو ذلك نهيه محرمة عقلا بل مباحة للاصل ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان
الا رضيتم من نبي او وصي او حافظ الشريعة على ما هو ثابت بالمأثور من ان جميع الاحكام صادر من الائمة وهو مخزون عند اهله
والحكمة ان ذلك الكون ليس بحيث يمكن وصولها الى كل واحد من المكلفين ثم بعد الوصول لا اعتماد على ذلك الاصل مالم
التامة كما في كل الافق فيه لا يجوز التمسك باصل البراءة مالم يحصل الظن بعدم المعارض فهذا فاعلم ان الافعال
فمنه ما لا بحث فيه اجماعا واما الاختياري الذي يضطر اليه المكلف في بقاء حياته كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد
فهو ايضا لا بحث فيه واما الاختياري الغير ضروري مما ينتفع به المكلف كشم الورد واكل الفاكهة وشمها والطيب فمنه ما
يدرك العقل فيه جهة الحسن كرد الوديعة والصدق النافع فهو حسن او يدرك جهة القبح فيه كالظلم والكذب الضار
ونحوهما فهو قبيح فهذان ايضا خارجان عن محل النزاع واما ما لا يدرك العقل فيه جهة حسن ولا قبح فاما ان يكون فيه امارة المنفعة دون
المفسدة كما [illegible] فيه امارة المفسدة دون المنفعة واما فيه امارة المنفعة والمفسدة واما ليس فيه شيء من الامارتين ومحل النزاع من
الاقسام هو الاول وبالجملة فمحل النزاع في الافعال الاختيارية الغير الضرورية التي لا يدرك العقل فيها جهة الحسن والقبح وفيها
الافعال امارة المنفعة دون المفسدة كما يستفاد من كلام الشارح [illegible] وصاحب القوانين وهو الظاهر من كلام
الاصلاحية صاحب المعالم وفي اساس الاصول ان النزاع ههنا فقد وقع في مقامين الاول فيما لا يعلم بالعقل انه حسن او
قبيح لما امارة الصلاح والفساد فيه متساوية والثاني في حسن بعض الافعال التي لا تدفع الانتفاع منها الا

المستفادة منه بحسب العقل وعدمه لكن وقع الخلط منهم في ذلك وهو يخالف ما فصلناه فتامل وكيفما كان فقد اختلف
اهل العلم في الافعال الغير الضرورية التي لا يستقل فيها العقل مع تضمن الافعال امارة المنفعة فذهب البصريون من المعتزلة و
جماعة من الفقهاء الشافعية والحنفية والسيد المرتضى والمحقق الحلي ومحمد بن بابويه رفع الله درجاتهم الى انها مباحة
وذهب البغداديون من المعتزلة وطائفة من الامامية الى انها محظورة وقال ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي وطائفة
من الفقهاء والشيخان بالوقف والحق هو الاول وفاقا للمحقق والضوابط وسائر الاصول وجماعة من علمائنا واختاره
المصنف ايضا والدليل على المختار من وجوه الاول ما اشار اليه المصنف بقوله لما فيها اي الاشياء الغير الضرورية فيها
منافع بلا مفسدة ظاهرا عاجلا ولا آجلا وكل ما كان كذلك فهو غير محرمة عقلا فتلك الاشياء غير محرمة وهو المطلوب
اما ان فيها منافع فظاهر ان في شم الورد وتناول الفاكهة تقوية الدماغ والاعضاء ونحوها من الفوائد الجمة كما لا يخفى
واما خلوها عن المفسدة فبحسب العرض واما ان كلما كان كذلك يحكم العقل بحسنه فلانا نعلم بالضرورة ان كلما كان فيه منفعة ظاهرة لم
يدركها العقل ولا مفسدة فيه بحسب الظاهر وان كانت موهومة يحكم العقل بحسن الفعل وحسنه بل على ذلك مبنى
المعاملات والتجارات التي يتعاطاها ابناء الانسان الا ترى ان التجار قد البتة يبعثون اموالهم من بلد الى بلد آخر لما
فيها من المنافع الظاهرة الحاصلة لهم مع احتمال تلف المال في ذلك البعث ايضا بان يسرقه سارق او ينهبه
قطاع الطريق او يغرق اذا كان البعث من طريق البحر فيتلف المال ومع ذلك كثيرا لا يبالون في ذلك الارسال
ويعقلون الاموال ولا يذمون في ذلك بل من ينظر الى مثل تلك الاحتمالات يعده ويسفهها وكذا الجلوس تحت سقف
مستقيم مستحكم البناء مع احتمال السقوط فيه ولو وهما لا يعده قبيحا بل من يمكث فيه خوفا من السقوط يعده من
السفهاء والمجانين فعلم انه عدم ظهور امارات المفسدة لا يوجب انتفاء المفسدة راسا فاحتمالها كاف في القبح
لانك قد عرفت ان المنفعة ظاهرة والمفسدة موهومة ومثله لا يضر في كون الشيء حسنا كما ان سلوك طريق مامون مظنون
السلامة وتحمل التعب حسن ليس بقبيح كما عرفت على انه لو يراعي مثل تلك الاحتمالات لا يكون رد الوديعة حسنا لاحتمال
كونه قبيحا اذا كان المستودع يصرفه للمودع فيما في التحصيل منفعة الخمرة للفقير وكذا لا يكون الظلم قبيحا لاحتمالات
المظلوم يحصل له بعوضه اشد في عدم الظلم لا يحصل ذلك الاجر وهو مفسدة للمظلوم فيكون الظلم حسنا وغير ذلك من الخرافات
الخرفية للقدمين المبطلة للاسلام بحيث لا يخفى وان يصلح من يعد الوجه الثاني من وجوه الاباحة في تلك الاشياء ما اشار
اليه بقوله ولا اعلام به اي بقبح تلك الاشياء لو كان في استعمال تلك الاشياء مفسدة في الدين لوجب على الله
الاعلام بتلك المفسدة كصوم العيد اي كما وقع الاعلام بقبح صوم العيد وحيث لا فلا اذ لا يجوز ان يتعلق المفسدة

Scanned by TapScanner

بالاعلام والمصلحة انما هي في قولنا في الوقف والنكت كما اجاب به الشيخ رح في العدة من الدليل الرابع على مسلكه بالوقف اقول
نقول قد عرفت ان المصلحة العاجلة في الافعال التي تنازع فيها ساقطة حقيقة بلا شائبة المفسدة العاجلة واحتمال المضرة
الاخروية موهوم قياما للنظر الى اهل العدم والمكين مثلا انه بذلك العقل بحسنه بلا نكير كما يشاهد في معاملات العقلاء و
ايضا بناء اصل هذه عمدة الشيخ لا يلزم ان يكون الظلم عبثا والعدل حسنا قبل ورود الشرع كما عرفت الوجه الثالث ان
الله تعالى خلق الطعوم في الاجسام فلا بد من ذلك من غرض وغاية عندنا من لزوم العبث وليس الغرض في ذلك خلق ايصال النفع الى
نفسه تعالى لتنزهه واستغنائه تعالى ولا الضرر الى المخلوق اتفاقا فتعين ان المقصود من خلقها هو ايصال النفع الينا وذلك لا يتحقق الا بطلب
وهو المطلوب الا ان يقال نفع خلقها هو الاستدلال بالالهام على كمال الله تعالى او خلق اشياء كثيرة قبيح الانتفاع بها ومع ذلك
نقدر على ما يباح مثل شرب الخمر واكل الميتة والزنا وغير ذلك كما قال الشيخ في مقام الاستدلال على التكليف انما يترتب الثواب اذا وجدت نفس
المكلف الى اكله وامتنع منه امتثالا لامر الله تعالى والحكم فيها انه تعالى فلا امتثال الخ ايضا ونقول قد نذر بهذا الاحتمال ان تخصيص
الاشياء محتاج عقلا والشيخ ايضا لا ينكره فلو قلنا مثل ما قال الشيخ من ان الغرض خلق الاشياء المحرمة منها هو كف النفس
عنها ليترتب عليه الثواب يلزم هدم اساس عقلية الحسن والقبح ان يقول احد من العقلاء ان الحكيم قبيح جميع اسباب التعيش و
الراحة المخلوقة من نظير المدركة مع انه لا ظاهر سوى المنفعة ولعل قول الشيخ محظورة فمن اين تبقى عقلية الحسن والقبح
واحتمال وجود سبب القبح وانه لم يصل الينا فهو وجود الوجوه المستنبطة الظاهرة المرجحة للحل لان التكليف انما هو بما هو
الظاهرة من الادلة وان وجد احتمال خلاف نفس الامر كما يحق في صدر الكتاب والقياس على شرب الخمر واكل الميتة
والزنا مما خالفه الشرع لانه ليصح الانتفاع بها مع انه حرمها الشرع قياس مع الفارق لان بحثنا في الخالق مما لا يدرك
فيه مفسدة عاجلة ولا آجلة سوى المنفعة والمنافعات المفسدة موهومة ولما شرب الخمر واكل الميتة والزنا ففي بعضها
يدرك العقل فيها مفسدة عاجلة لان شارب الخمر حين السكر لا يبالي الشيء حتى الجماع من المحرمات كالام والبنت
والاخوات والاعيرف ومن الخمر والزنا نقص مخصوص بغرض وكل كان هذا شانه فهي محرمة عند العقلاء و
قاطبة وكذا اكل الميتة مضر بالابدان لتعفنه ومنع العقلاء وكذا الزنا مظنة لا يبالي المبالاة فيه حتى يزنون بالعمات والخالات
والاخوات فيكون كلهم كالبهائم وهل يجوز عقل احد امثال ذلك مما قبح الاتم عقلا وكذا اكل لاهو ودليل الشيخ على الدليل فهو مردود
ان مسئلة علوم من التفصيل خارج الى المقصود متعدد بما في خاتمة الكلام بهذا مردود قد تحقق وعليه يبطل العدة
رح الوجه الرابع من وجوه الاباحة ما اشار المصنف اليه ايضا ان التنفس في الهواء مثلا مما لا يمكن الاجتناب
انه ضروري ولا كان ايضا والعلوم وابي نظر الى اكثر ما لغيره الى حسن قيل الا اختصار في جميع ذلك بل

بعد سبقها وليس وجه الحسن الا كونها نافعة خالية عن المفسدة فهكذا جميع الاشياء المتنازع فيها الحسن هذا من الادلة
العقلية على المطلوب واما الدلائل النقلية من الآيات والاخبار فايضا كثيرة ذكرنا جملة منها في رسالتنا اقامة الدلائل
في حلية القهوة والقليان لكن نذكر هنا شيئا من الآيات تتميما للمرام وهو قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا
والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ونظائرها
كثيرة وهو كاشف عن صواب راي الاباحة بان الاشياء المتنازع فيها قبل ورود الشرع بل حركتنا في انفسنا من لدن آدم
الى الآن مباحة خالية عن المفسدة مالنتيجة بالمنافع ولا يرد ما قال الشيخ ان الاحتجاج بالنقل مبنية على السمع ونحن
باباحة الاشياء بدليل السمع بل البحث في الاوقات العقلية قبل ورود السمع لان الاستدلال بالآيات على نحوين الاول
بامثال قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ونحوه ولا شك انه يفيد الاباحة حين ورود الشرع والثاني
بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا الآية كما بينا فيما قلنا ولا ريب في انه يفيد الاباحة قبل ورود الشرع من لدن آدم
على ان قول مولانا الطبرسي في تفسير قوله يا ايها الذين آمنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا الآية بان هذه الآية تدل على
اباحة الماكل الا ما دل الدليل على حظره فجاءت موكدة لما في العقل انتهى يدل على ان مثل تلك الآية لما ولالة على
قبل ورود الشرع واستدل القائلون بان الاشياء المبحوث عنها على الحظر بانا قد علمنا ان هذه الاشياء لها مالك ولا يجوز
لنا ان نتصرف في ملك الغير الا باذنه كما علمنا قبح التصرف فيما تملكه في الشاهد فاجاب عنه المصنف بقوله والاذن في
التصرف معلوم عقلا لان التصرف في ملك الغير قبيح لو يؤدي ذلك الى ضرر المالك وما لا ضرر عليه في ذلك التصرف
مع ان المالك جواد كريم لا يجوز عليه الضرر على حال فلا قبح في التصرف فيه عقلا بل يحكم بالاذن في امثال ذلك كالاستظلال
بحائط الغير والاستصباح بضوء ناره فانا نعلم قطعا ان المالك في مثل تلك الافعال لا يمنعنا بل ياذن بها لعدم
الضرر له فيها والى هذا اشار بقوله كالاستظلال بجدار الغير معلوم اذنه بالعقل لعدم تضرر المالك به لا يقال
حسن الاستظلال بجدار الغير لانه انتفاع الضرر بل لان ذلك لا يصح تملكه لان في ظل الحائط ليس شيء يملك او
في طريق غير مملوك ويمكن ان كان الظل في ملك صاحب قبح الدخول فيه لانا نقول لو كان الظل في ملك صاحب الحائط ولا
ضرر للمالك في الدخول فيه لم يقبح الدخول في الظل على انا نقول هذا خدشة في المثال وذلك لا يليق بشان
المحصلين ولنا مثال آخر جامع وهو ان عبد السلطان مثلا لو غسل يده من ... الاواني في ملك السلطان مع علمه بان
السلطان جواد كريم وان في ذلك ... ليس ... ضرر ... ولا ... باحتمال ان ... العقلاء تحكم بحكم ...
... السلطان ... مستحق ... على ... ولا ... على قدر

ما يبقى به الحيوة ذمًّا منصوب على انه مفعول الاتفاق بل العيدين فجعل كذلك في زمرة المجانين اذ هو منفعة بلا ضرر فاي وجه في ترك المنفعة بلا سبب مانع كما سوف تعرفه في الوجه الرابع واحتج الشيخ في العدة على مسلكه بالوقف بانه لا يدل على ذلك انه ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه وجب بان الاشياء المتنازع فيها يحكم العقل بحسنها لما فيها من المنافع الظاهرة واما احتمال المفسدة فموهوم لا يعتد به لم يستحسن بعض الوجوه سلوك طريق مأمون والجلوس تحت سقف لما فيها من احتمال المفسدة وهذا هو خلاف كما عرفت بعدم امن المكلف من القبح ممنوع

فصل في تعريف الواجب وان كان علم تعريفه في ضمن تعريف الحكم لكن اردنا ان نعرفه بخصوصه جريا على عادة اهل هذا الفن في ذكر رسوم الاحكام المنقولة من امامهم فقال **الواجب** لغة الثبوت والاستقرار كقولهم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي يستقر و زال عنه التزلزل والاضطراب ويطلق على السقوط كقوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت واصطلاحا **ما يستحق تاركه لا الى بدل** اي ترك الواجب وما اتى به من بدله **ذمًّا** بالنصب على انه مفعول يستحق قال في الحاشية عرفه بعضهم بانه ما يعاقب تاركه واعترض عليه بجواز العفو فزيد عليه يستحق تاركه العقاب واعترض عليه بالواجب التخييري فزيد عليه لا الى بدل ولما كان العقاب خفيا الذم عدل من العقاب الى الذم لشيوع العموم انتهى والشراح قد اطنبوا الكلام في هذا المقام اعرضنا عنه لعدم افادته فيه بها **ولا ينتقض** على تعريف الواجب بالاخيرتين من الركعات الاربع في الصلوات الرباعيات الثلث في المواضع الاربع المتبركة وهي حائر الحسين روحي له الفداء والمساجد الثلثة مسجد مكة ومسجد المدينة ومسجد الكوفة حيث

قوله لا ينتقض الخ دفع دخل مقدر تقريره ان المسافر لو اتى في الاماكن الشريفة المزبورة الركعتين الاخيرتين من الرباعيات ولم يقصر فقد اتى بالواجب بل بافضل الواجبين لان الاتمام افضل و لو ترك الاخيرتين وقصر فقد ترك فانهما ايضا واجبان مع انه لا يستحق الذم تركهما لا الى بدل فالتعريف غير جامع فاجاب بانه لا ينتقض على تعريفه بالركعتين الاخيرتين **لاعتبارها** اي البدلية **في الركعتين الاوليين اذا تركتا** يعني ان المسافر لو ترك واكتفى بالاوليين يعتبر البدلية في الركعتين الاوليين فتقومان مقام الاخيرتين فيصدق على تاركه لا الى بدل فيستقيم الحد **وقس عليه** اي على ترك الاخيرتين من الاربع في الاربع **ترك الزائد على الواحد في التثليث في المسح والتسبيح** ما حاصله ان المسح بالاصابع الثلثة واجب وكذا قراءة التسبيحات الثلث واجبة في الاخيرتين فلو ترك المسح بالاصابع الثلثة واكتفى بالاصبع الواحد وكذا لو ترك التسبيحات الثلث واكتفى بالتسبيح الواحد ذلك المسح ... التسبيح الواحد بدلا لما ترك من التسبيحين والمسح بالاصبعين كما ان الركعتين الاوليين بدل ...

لكن الاربع فقعتان بدليلين من الاخيرتين بالتعيين تركتا منهما قال طاب ثراه ومن حيث الجنة ردّاه في الحاشية ان المراد
بالاصابع الثلث والاولى بالتسبيحات الثلث في الركوع والسجود اذ المقصد الاتيان بافضل الوجهين النصف الثلث بالوجوب
واذا مسح بالواحدة او اكتفى بالتسبيح الواحد وترك الزائد فالبدلية معتبرة في الواحد لكنه فرق بينهما من وجه آخر فان الزائد
في التسبيح يجوز فيه قصد الاستحباب ايضا بخلاف الزائد في المسح فانه لا يقصد في الزائد فيه قصد الاستحباب لعدم تكرير المسح
كما ان التيمم في الاربع لا يقصد في الاخيرتين الاستحباب بل يقصد بالاربع الاتيان بافضل الواجبين فلا فرق بين الاتمام
في الاربع والمسح بالثلث من هذه الجهة انتهى وزيادة فيه اي الوجوب الفرض خلافا للحنفية حيث زعموا ان الفرض
ما ثبت بدليل قطعي كالكتاب والسنة والواجب ما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد والقياس المظنون وقال العضدي النزاع
لفظي فان فعل الواجب في وقته المقدر له يخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل الغير اليومية ولا حاجة الى القيد بقوله
شرعا كما قيده به الشارح رحمه الله تبعا للعضدي معللا بانه للاحتراز عن الزكوة فان الامام عين لها شهرا فاتيان
الزكوة فيه ليس اداء لانه وان كان في وقته المقدر لكن ليس هذا التقدير شرعا من جانب الشارع بل من
جانب الامام لان اتيان الزكوة في الشهر الذي عينه الامام اداء قطعا ومثل ذلك الكلام عجيب من مثل الشارح
لعل الباعث عليه كثرة التوغل في كتب المخالفين وقلة تتبع كتبنا ومذهبنا فان عندنا ما حكم به الشارع حكم
الامام المعصوم لا يزيد ولا ينقص وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فالقول بان هذا ليس من الشارع وذلك
ليس منه بل من الامام مبني على كمال الغفلة من المذهب الحق فتامل اداء لا متعلق بقوله فعل فخرج القضاء والاعادة
لانهما قسيمة للاداء كما عليه الاكثر لا قسما منه كما ظنه العضدي كذا في الحاشية فافهم وقال في الحاشية تحت قوله
فان فعل في وقته المقدر سواء كان اوله وآخره متعينين كوقت الظهر او اوله فقط كالاخير كما في وقت العمر مثل صلوة
الزلزلة بينهما اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض الطرد بالقضاء لان اول وقته وقت الاداء والحاصل انه
ان اريد بالمقدر ما يتعين حداه معا انتقض العكس بما [illegible] وان اريد ما يتعين احد حديه انتقض الطرد بالقضاء
وما قال الاولى [illegible] بحيث يندفع [illegible] القبيل [illegible] الاول او يقال ان [illegible] فعل اولا في وقته
[illegible] والشارح رحمه الله ذكر [illegible] بحيث يندفع [illegible] فقط [illegible]
[illegible] في وقته [illegible] بالمقدر [illegible] الاحتراز [illegible]
[illegible] كالنوافل المطلقة فانها لا توصف بالاداء والقضاء كما صرح به اكثر الاصوليين والمراد الوقت الذي عينه الشارع
[illegible] فعل [illegible] الفوات [illegible] في وقت آخر [illegible] المراد بالمقدر

المقدر اولا الفوات فالقضاء والثاني وقته العمر كالحج لكن صار العمر كالحج لكن صار العمر وقتا للفعل المقتضى بسبب فواته في وقت آخر بخلاف الحج وصلوٰة الزلزلة مثلا فان وقتهما اول العمر بتعيين الشارع انتهى اقول على التقدير صحة الاجماع لا حاجة الى قوله المقدر والاحتراز عن النوافل المطلقة يحصل بالاضافة وزيادة اللفظ المطلق للتوضيح او التصريح او لكمال الاحتراز لا يليق بالمقام لان مثل تلك التوضيحات والتصريحات لم يقع من الماتن لكونه بصدد الاختصار على ان الوقت المعتبين الحاجي وهو تعيين الشارع الوقت اولا وبالذات وهو لا الفوات ذلك الفعل من الاضافة لا يخلو من تكلف ولذا اعادة المقدر اولا الفوات من لفظ المقدر غير متبادر ولا مثل ذلك الاعتبار تكلف بحت لا عبرة المعتنف الضا قيد لا لتدارك فائت في التعريف ولم يعرف الواجب بتعريف آخر بازدياد قيد لا لتدارك فائت كما فعل في المنهية فقال وان فعل الواجب ثانيا اى مرة ثانية في الوقت المقدر لتدارك نقص وقع في الفعل الاول من فوات ركن او شرط او غير ذلك فاعادة قال في الحاشية ههنا بحث لانه ان اريد فعله في وقت الاداء انتقض العكس باعادة القضاء وان اريد فعله مطلقا انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص في الاداء وايضا ينتقض عكسه باعادة الوضوء والحج لعدم النقص في الافعال فالاولى ان يقال الاعادة فعله ثانيا على النهج الاول في الاداء والقضاء لتدارك نقص او زيادة ثواب فتامل انتهى لا يخفى عليك اولا ان الظاهر في الاعادة هو وقوعها في وقت الاداء ولا نقض باعادة القضاء لعدم اطلاق الاعادة عليها اصطلاحا كما صرح به بعض المحققين وثانيا ان الاداء والاعادة والقضاء اقسام للموجب والمقسم معتبر في الاقسام فلا يكون اعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول وكذا جميع الاعادات المستحبة كاعادة المنفرد بالجماعة وغيرها اعادة لعدم وجوبها الا ان يقع الاعادة حقيقة هي الاعادة الواجبة واطلاق الاعادة على المستحبات مجاز او اصطلاح الفقهاء دون الاصوليين فتدبر او فعل الواجب بعده اى بعد الوقت المقدر بامر جديد من الشارع ما يثبت الوجوب بعد الوقت فقضاء هذا يدل على ان الامر الذي وجب به الاداء لا يكفي في وجوب القضاء لو فات بل يحتاج الى امر جديد من الشارع كما عليه الاكثر وسياتي بيانه في المنهج الثالث انشاء الله تعالى او فعل الواجب قبله اى قبل الوقت المقدر باذن من الشارع فتقديم كغسل الجمعة في الخميس وصلوٰة الليل في اوله وتقديم زكوٰة الفطر على ليلة الفطر بيوم او يومين عند الشيخ وبعض العامة وكذا المستحب ايضا له اقسام اربعة من الاعادة والاداء والقضاء والتقديم والمراد بالمستحب ما قدر له وقت من الشارع ولا النوافل المطلقة التي لم يعين لها وقت فخارجة عنه قال الشارح الخوانساري قدس سره ان لكل من النوافل الموقتة اوقاتا ثلثة اداء وقضاء وتقديم كما هو مذكور في كتب الفروع ولا ينافي الا عادة فيها فالتشبيه باعتبار

Scanned by TapScanner

الاغلب انتهى وقد علم منه اى بالتقسيم المذكور حدها و رسمها اى حدود الاقسام الاربعة المذكورة ولا
نقض على تعريف الاداء باداء من ادرك الركعة الواحدة من الصلوة في الوقت وباقي الركعات في
خارج الوقت فانها وان وقعت في خارج الوقت لكنها تسمى اداء عند الاكثر من الاصحاب واما عند من قال انه وقعت
في الوقت اداء والباقي قضاء او عند من يقول ان تلك الصلوة باجمعها قضاء فلا نقض وارد على الحد وكذا لا نقض
على تقدير اعادة المنفرد صلوته في جماعة اى صلوة اداها منفردا ثم اعادها بالجماعة فهو اعادة لكن ليس فيه
تدارك نقصان وقع في حين ادائها منفردا حتى يصدق عليه حد الاعادة وكذا لا نقض على تعريف القضاء بتعقبه لو اتى
قضاء مفسد الحج اى الحج الذي اتاه المكلف اولا فاسدا ثم قضاه وبعده فهو يسمى قضاء مع انه لم يقع في
خارج الوقت بل في الوقت لان وقت الحج موقتة بالنص دليل لقوله لا نقض يعني قد ورد النص على ان من ادرك ركعة
من الصلوة فقد ادرك الصلوة باجمعها فالصلوة الواقعة ركعة منها في الوقت والباقي في خارجه اداء ولا نقض والتنقيص
اى بالنص يعني قد ورد النص على ان الصلوة المنفرد نقصانا بالنسبة الى الجماعة هذا دليل لقوله واعادة المنفرد حاصله انه
قد ورد عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع ان الصلوة الجماعة تفضل على صلوة الفرد باربعة وعشرين درجة وايضا
عن العامة عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم صلوة الجماعة تفضل صلوة الفرد بسبع وعشرين درجة ففي صلوة الجماعة
تدارك فضيلة فاتت في المنفرد وفوت الفضيلة نقصان فلا نقض فتامل والتضييق بالافساد دليل لقوله وقضاء مفسد
الحج حاصله انه لما وجب عليه اتمام الحج من دون تاخير فقد انقلب سعته الى التضييق فصار الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء لا يخفى ما فيه
من السماجة فالاولى ان يقال تسمية الحج الواقع بعد الافساد قضاء مجاز فاستقام فتامل فصل الواجب الموسع
ما فضل وزاد وقته عنه اى عن الواجب كصلوة الظهر فان وقته فاضل عن مقدار ادائه والواجب
المضيق ما ساواه اى ساوى الفعل الوقت كصوم شهر رمضان فان وقته مساو له او كضيق بالنقص الوقت
عنه اى عن فعل الواجب كقدر الركعة بعد غسل الحيض اى الوقت باق بمقدار تغتسل فيه الحائض وتؤدي
فيه الركعة الواحدة من الصلوة فاتيان الصلوة في مثل ذلك الوقت وجب لكن الوقت قاصر عن مقدار ادائها اذا
عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف يعرف في جواز الامر بشيء في وقت يساوي ذلك الشيء كصوم رمضان وكذا لا خلاف في عدم
جواز الامر بالشيء في وقت ينقص عن وقت اتيان ذلك الشيء للزوم التكليف بالمحال واطلاق الاداء على مجموع
الصلوة التي ادرك منها ركعة في الوقت والباقي في خارجه اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك
ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فيكون ذلك شرعا وليس في الرواية امر باداء مجموع الصلوة في زمان ركعة حتى يرد

اطلقتم الامر بالشيء في وقت ينقص عنه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وقد وقع شرعا بل هو تفضل وامتنان من الشارع تعم
على العباد حيث اعطى لهم بادراكهم الركعة في الوقت ثواب الصلوة الواقعة باجمعها في الوقت ولهذا اطلق عليه اسم الاداء
هذا ما خطر بالبال حين تحرير هذا المقال ثم لا حاجة الى تجشم الاستدلال من التشقيق في الرواية لدفع الاشكال كما وقع في
بعض الرسائل وكيف كان لا خلاف في الامرين الذين فصلناهما لكنهم اختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يفضل عنه وهو المعبر
بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا كما مر والحق انه جائز وواقع وفاقا لاكثر المحققين كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة
وجمهور من محققي العامة واختاره صاحب المعالم والقوانين والضوابط كيف لا فانه ممكن عقلا وواقع شرعا اما جوازه
عقلا فللاصل وعدم المانع فانا نرى المولى من اهل العرف يامر عبده بشيء من غير تعيين الزمان بل يخيره باتيانه بين
الازمنة فلو كان مثل ذلك قبيحا عقلا لما وقع من العقلاء اما وقوعه شرعا فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما و
ظاهر انه ليس المراد بالامر بالصلوتين ايقاعهما في كل جزء من اجزاء الوقت او تطبيق اول كل جزء منهما باول جزء من الوقت
وآخره بآخره ولا ان المراد به زمان معين عند الله غير معين عندنا لان الاولين يقبحهما العقل مع انهما خلاف الاجماع والثاني
خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد به التخيير بين الازمان من اول الوقت الى آخره هذا واحتج قوم
لعدم جواز الواجب الموسع لاقتضائه جواز ترك الواجب ولم يعلموا انه انما يلزم ترك الواجب لو ترك في جميع الوقت لا في البعض ثم هم فيما
على مذاهب ثلثة فذهب بعض الشافعية الى ان الاوامر التي ظاهرها التوسعة في الوقت مختص بوجوب الفعل في اول الوقت وما بعده
قضاء وذهب بعض الحنفية الى ان الوجوب مختص باخر الوقت وقبله نفل والبعض الى ان الوقت مراعى بمعنى انه يراعى في الوقت
فان بقي المكلف في صفة التكليف الى آخر الوقت تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفة التكليف كان ما اتى به
نفلا والحاجة في الوصول الى آخر الوقت شرط الوجوب والحق خلاف ذلك كله وهو ان الوجوب في جميع اجزاء الوقت فمن اتى
بجزء من اجزائه اتى المكلف بالمامور به كان ممتثلا والى هذا اشار المصنف بقوله ما لكل اي مجموع سعة الزمان
من اوله الى آخره وقت للاول اي الواجب الموسع في اي جزء اتفق فعله كان اداء لا ان وقت الواجب الموسع
اوله اي اول الوقت وبعده اي بعد ذلك الوقت لو اتى المكلف بفعل الواجب كان قضاء كبعض الشافعية
حيث قالوا الوقت الجزء الاول من الزمان وما بعده قضاء واحتجوا عليه بانه لو كان واجبا في آخر الوقت
لكان الآتي به قبله فاعلا لغير ما وجب عليه فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه مجز قطعا فعلم ان الوقت هو الاول فيجزى
ان الصلوة قبل الاخر نفل مسقط للفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال للاجماع على سقوط
قبل الوقت فلا يعلم القول بالاختصاص بالآخر ويكون التقديم من باب التقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على

وثانيا انه انما يلزم ذلك على من خص الوقت بالجزء الاول ونحن لا نقول به واستند الامام الشافعي بما قد ورد ان اول الوقت رضوان
الله وآخره عفو الله او غفران الله على اختلاف الروايتين والعفو والغفران انما يصدق حقيقة على حصول الاثم
فظهر ان آخر الوقت لو حل فيه الوجوب كان الفاعل آثما به فعلم ان الوقت هو الاول واجيب عنه بوجوه منها ان الحديث
الاعتضاد بما يخالفه اي الكتاب وثم سقت الكلام محقق الاضطراب ومنها ان الرواية محمولة على استحباب التعجيل
لا على اختصاص الوقت لان الظاهر من الرضوان الاستحسان لا الاختصاص والمراد بالعفو والغفران من آخر الوقت الاجر
والرخصة اي [illegible] الفضيلة في الرواية [illegible] روايات الوسعة صريحا او ظهورا على انه لم يثبت منها
الفضيلة من الوقت ولا وقت الموسع آخره اي آخر الوقت وفعله قبله اي قبل ذلك الوقت نفل لبعض
الحنفية حيث زعموا ان الوقت للموسع هو الجزء الآخر من الزمان وايتانه قبله نفل يسقط الفرض كالزكوة
قبل مجيء وقت الصلوة واستدلوا عليه بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالتاخير لانه ترك الواجب وهو خلاف الاجماع
واجيب بان هذا انما ينتهض حجة على من خص الوقت بالاول ونحن لا نقول به بل الوقت هو الكل فلو اتى بالواجب في
اي جزء من الوقت كان اداء فلا اثم بالتاخير وبالجملة فوجوب الموسع على سبيل التخيير كما ان جميع الخصال في الواجب المخير
تتصف بالوجوب بمعنى انه لا يجب الاتيان بالجميع ولا تركه بل المكلف مخير باتيان ما شاء منها فكذا ههنا لا يجب ايتان الواجب
الموسع في جميع اجزاء الوقت ولا تركه فيها بل المكلف ايتانه في اي جزء شاء في اختصاص اجزاء الوقت المتماثلة تخصيصها
المتحدة حقيقة اي في الوقتية الا انه فرق في التخيير في المقامين ان التخيير في الموسع بين اجزاء الوقت وفي المخير بين جزئيات
الفعل [illegible] ان تعلق الوجوب في الخصال بالجزئيات المتخالفة بالحقائق وفي الموسع بالجزئيات المتفقة بالحقيقة ولا هو اي
وقت الموسع امر مراعى اي يراعى في الوقت فان بقي المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت كان ما اتى به واجبا
والا فنفلا كما هو مذهب الكرخي في الحاشية اختلفوا في نقل مذهب الكرخي على وجوه فقيل ان مذهبه ان الصلوة الواقعة
في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخره وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق عليها
كان نفلا وقيل بل مذهبه انه ان ادرك آخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله نفلا مسقطا للفرض والا كان فرضا
وقيل بل مذهبه ان الصلوة يعلم وجوبها باحد شيئين اما بان تفعل او بان يضيق وقتها وهذه الاختلاف
اوردها العلامة طاهر زاده في النهاية ومختصر الفخري والحاجبي على الاول وقولنا مراعى يمكن تنزيله على كل من الوجوه
الثلثة بل اضراب ابطالي يعني ان المذاهب الثلثة كلها باطلة والحق ان الواجب في الموسع ايتانه في احد
الاختصاص اي تخصيص اجزاء الوقت المتماثلة بالحقيقة في الوقتية المتمايزة اي المتخالفة بتخصيصاتها بالوقت

والحاصل ان اتیان الواجب الموسع واجب فی کل جزء من الاجزاء الوقت التی هی متحدة بالحقیقة فی الوجوب ومختلفة بتخصیصاتها
حتی انه لا تعلق الا بالواجب فیها کما مر مفصلا امثلة والدلیل علی ما قلنا ان الاوامر الواردة فی الواجب الموسع لیس فیها تقیید باول
الوقت او وسطه او اخره ولا بجزء من اجزائه المعینة بل ظاهرها ینفی التخصیص ویعطی تساوی نسبة الفعل الی جمیع اجزاء
الوقت والی هذا اشار المصنف بقوله لاطلاق الامر الوارد من الشارع به ای باتیان الواجب من غیر تقیید
بجزء من اجزاء الوقت کما فی قوله تعالی اقم الصلوة لدلوک الشمس الی غسق اللیل فان الآیة الشریفة بظاهرها تدل
علی ان وقت الظهرین من اول الزوال کما هو المراد من الدلوک الی وقت الغروب سواء ارید من الغسق ذهاب الحمرة
او نصف اللیل لانعقاد الاجماع علی عدم جواز فعلهما بعد الغروب ولا تصریح فیها باول الوقت او وسطه او آخره وان
ارید بها تطبیق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبیق آخره بآخره او یراد تکرار الصلوة من الظهر الی الغروب
فکلاهما قبیحان عقلا لاستلزامه التکلیف بما لا یطاق مع کونهما خلاف الاجماع او ارید جزء زمان معین عند الله غیر معین
عندنا فهو ایضا خطاب بالمجهول وتکلیف بما لا یطاق فتعین ان المراد بالآیة هو التخییر بین الازمان من الزوال الی الغروب
وهو المطلوب وفی الضوابط یحتمل ان یکون المراد بها وقت الصلوة وقتا معینا عنده ثم قد بینه قبل ذلک او حینه وقت
الحاجة فلا یلزم جهل ولا قبح فلا یتم الاستدلال بها علی الوسعة اقول لو بین الله تعالی الوقت قبل ذلک لا بد ان یطلع
النبی علیه کما یدل قضیة البعثة ونزول الکتاب علیه وان اطلع فلا بد علیه البیان لنا ایاه وههنا لم یبین الا
من وسعة الوقت کما یدل علیه الاخبار فحصل المطلوب واما البیان فی الاستقبال وقت الحاجة فلا نم لان وقت
کان حین الامر باتیان الصلوة والتاخیر عنه تاخیر البیان عن وقت الحاجة وهو محال فالمراد بالآیة بحسب الظاهر هو التخییر
بین اجزاء الوقت مضافا الی العقل والاجماع علی عدم جواز التاخیر عن الغروب فتدبر وعدم الاثم فی التاخیر
یعنی لا یأثم المکلف لو اخر فی اداء الصلوة الی آخر الوقت فلو کان الوقت هو الاول لاثم المکلف باتیانه فی آخر
الوقت واللازم باطل اجماعا فکذا الملزوم وهذا ابطال لما ذهب الیه بعض الشافعیة فان قیل لعلهم لا یقولون بعدم
المعصیة فی التاخیر وانما القول به لارباب الوسعة کما قال الشارح رحمه الله اقول فیرد علیه ان قولهم ذلک خلاف الاجماع
فلا یعبأ به قائل وبطلان الصلوة قبل الوقت یعنی الصلوة قبل الوقت باطلة فلو کان الوقت آخره لکان
الصلوة قبل الآخر قبل الوقت فتکون باطلة وهو خلاف الاجماع هذا رد علی ما مال الیه بعض الحنفیة وقیل ان اتیان
قبل الوقت نفل یسقط الفرض کتقدیم الزکوة والوضوء قبل الوقت وغسل الجمعة فی الخمیس لا تقدیم مثل تقدیم الظهر
علی الزوال حتی یبطل الصلوة وفیه ما فیه ثم انه کما یکون الواجب موسعا ومضیقا کذا المستحب ایضا موسع کصلوة اللیل

وغسل الجمعة والعمرة في كل شهر ومضيق كصوم رجب وشعبان وغير ذلك من الصيام الموقتة المستحبة فتعلقه
بالواجب الموسع وفي بعض النسخ عز ترتيب وفي البعض فصل الشيخ ابو جعفر الطوسي و السيد المرتضى روح الله
روحهما على التخيير الى الضيق اي ضيق الوقت بين الفعل اي فعل الواجب والعزم عليه اي على ذلك
الفعل الواجب حاصله ان الشيخ والمرتضى رضي الله عنهما قالا ببدلية العزم بمعنى ان المكلف مخير في الواجب الموسع
بين ان الفعل بداءة او يتركه ويعزم عليه بدلا من الفعل الى ان يتضيق وقته فيجب عليه اتيان الواجب دون العزم
الذي هو بدل الواجب ووافقهما اي الشيخ والمرتضى على وجوب العزم بدلا من الواجب ابو المكارم ابن
زهرة والقاضي سعد الدين ابن البراج من الامامية والقاضي ابو بكر الباقلاني من العامة وجماعة من بعضهم
والاكثر الشافعية والمتكلمين واختاره المصنف ره ايضا حيث قال وهو قوي وفيه ضعف كما ستعرف خلافا
فالمحقق ابي القاسم نجم الدين ابن سعيد صاحب الشرائع والعلامة الحلي اعلى الله مقامهما والاكثر من اصحابنا
فانهم نفوا بدلية العزم وقالوا ان الواجب نفس الفعل وسعا دون العزم عليه وهو مذهب كثير من علماء الحنفية وبعض الشافعية
والبيضاوي وهو الاقرب وفاقا للمعالم والقوانين والضوابط وغيرها لعدم الدليل على وجوب العزم من الكتاب والسنة
مع اصل العدم وايضا القول ببدلية العزم لا يخلو من التكليف العسير المنفي باية نفي العسر والحرج وسائر ادلته من خلافنا
مدخوله وستسمع انشاء الله استدل المصنف على ما اختاره من وجوب العزم بقوله لنا على بدلية العزم عن الفعل خلو تركه
اي ترك فعل الواجب عن بدل متعلق بالخلو لا الترك في الفجاءة اي في الموت الفجائي ولا اثم على المكلف بتركه
فيخرج الواجب عن تعريف الوجوب حاصله ان المكلف لو ترك الواجب في اول الوقت مع تذكره وعدم العزم على
اتيانه في ثاني الوقت فمات موتا فجائية فلا اثم عليه بتركه لان الواجب كان موسعا جائز الترك وليس له بدل حتى اثم
انه ترك البدل هو لهذا صار اثما فيلزم ترك الواجب بدون حصول الاثم فيخرج عن حد الوجوب لانه ما يستحق تاركه لا الى بدل الذم
وههنا الترك لا الى بدل مع عدم استحقاق الذم وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه الذم اذا كان الترك اختياريا وههنا الترك
اضطراري لان المكلف كان ظانا السلامة وبقائه الى آخر الوقت ومات فجائة مع عدم ظن الموت فلا اثم له ولا ذنب
اختيارا فلا يخرج عن حد الوجوب وحصول الاختيار قبل الفجائة لا يوجب الذم بتركه لكونه جائز الترك مع ظن السلامة الى
آخر الوقت وايضا لنا لزوم التساوي اي تساوي فعل الواجب قبل الوقت وفيه حاصله انه لو لم يكن العزم بدلا لزم
انه كما كان الواجب قبل الوقت جائز الترك لا الى بدل كذا يكون في الوقت ايضا جائز الترك لا الى بدل فيكون فعل الواجب
في الوقت وقبله متساويا فيخرج عن الوجوب وفيه ان الفرق بوجوه شتى منها ان قبل الوقت لا يجوز الفعل وبعده يجوز

ومنها ان الفعل بعد الوقت ليس امتثالا وقبله لا ومنها قبل الوقت الترك لا يوجب الاثم الترك في الوقت الذي
يعينه الشارع يوجب الاثم فلم يثبت المساواة في كل الوجوه وفي بعضها لا يفيد كما ان المندوب له نوع مشاركة للواجب
واوردوا اي الذين نفوا البدلية للعزم بوجوه منها اقتضاء البدلية السقوط بالنصب على مفعولية الاقتضاء
يعني على تقدير كون العزم بدلا عن الواجب يلزم سقوط الواجب بالكلية لو عزم على فعله لان فعل البدل يسقط فعل المبدل
منه كما في خصال الكفارة اتيان احدها مسقط للآخر ومنها خلو الامر عنها اي عن البدلية فينتفي البدلية اي ان
الامر ورد بفعل الواجب وليس فيه تعرض ببدلية للعزم بل ظاهره نفي البدلية ومنها القطع بامتثال المصلي لا من جهتها
اي من جهة البدلية حاصله ان القطع حاصل بان المصلي مثلا المصلي بالظهر في اثناء الوقت وهو ممتثل للامر لكن ليس له خيال ان
امتثاله بالظهر انما من جهة انه بدل عن الواجب الذي هو العزم فلو كان العزم بدلا لتخيل المصلي بالظهر بان امتثاله به من جهة بدليته
للعزم كما في خصال الكفارة يمتثل باحدها من جهة انه بدل للآخر والجواب عن الايرادات الثلثة المسطورة اما عن الاول
فهو انها اي البدلية عن فعله اي فعل الواجب في كل جزء من اجزاء الوقت قبل التضيق اي قبل ضيق الوقت
لا مطلقا من اوله الى آخره حاصله ان العزم بدل ما لم يتضيق وقت الواجب اما اذا تضيق الوقت زال البدلية ووجب
الفعل نفسه بدون البدل فكيف يلزم على القول ببدلية العزم سقوط الواجب راسا وفيه انه مجرد الدعوى ومن اين يستفاد ان
العزم بدل لبدليته الى ضيق الوقت فاذا تضيق لم يبق البدلية والجواب عن الثاني ما اشار اليه بقوله وخلوه اي خلو الامر عنها اي عن البدلية لا يمنع
ثبوتها اي البدلية حاصله انه وان لم يرد الامر ببدلية العزم لكن عدم الورود لا يستلزم عدم ثبوت البدلية لجواز ثبوتها بدليل آخر وفيه ان من
المستدلين لا يثبت البدلية والدليلان السابقان مدخولان فكيف يثبت البدلية مع تحقق العدم والجواب عن الايراد الثالث ان الاولى
انه يقال والبدل ههنا وهو العزم تابع مسبب عن ترك مبدل له الواجب اصالة حاصله ان البدل الذي
هو العزم ليس مماثل البدل في الواجب التخييري كخصال الكفارة لانه ليس ههنا تخيير بين الفعل والعزم ابتداءا
حتى يمتثل المصلي من جهة البدلية بل الواجب بالاصالة وابتداءا على المكلف الصلوة مثلا لكن ان تركها فيجب العزم على الفعل
في ثاني الحال فصار البدل تابعا مسببا وسببه ترك الواجب الاصلي الذي هو المبدل منه كتحصيل الظن اي كبدلية تحصيل
الظن بوقوع الواجب الكفائي عند تركه اي الكفائي يعني كما ان الكفائي كالصلوة على الميت واجب بالاصالة
لكن لو تركه لم يخرج عن عهدة التكليف الا ان يحصل الظن بوقوعه فتحصيل الظن والصلوة على الميت ليسا واجبين
ابتداءا حتى يكون الامتثال بالصلوة من جهة انها بدل لتحصيل الظن بل الواجب اصالة هو الصلوة وتحصيل الظن
تابع مسبب لتركها وفيه نظر وقد يجاب عن اصل الايراد بان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها ولما كان

اطلاق البدل على التابع والمسبب غير شائع فاجاب عنه بقوله ولا مشاحة في اطلاق البدل على مثله اي مثل التابع والمسبب وان لم يكن معهودا عندهم وكون العزم من احكام الايمان لا ينافي بدليته اي بدلية العزم في وقت هذا جواب عمن نفى بدلية العزم بانه من احكام الايمان لان للمؤمن ان يعزم على كل فعل وجب اجمالا او تفصيلا ولا اختصاص له بالواجب الموسع وبما بعد الوقت ولا من جهة انه بدل الواجب فاجاب عنه بان كونه من احكام الايمان لا ينافي كونه بدلا في وقت فباعتبار كونه من احكام الايمان واجب بالاصالة وباعتبار ترك الواجب في الوقت بدل عنه هذا والحق ما سمعت منا تتمة تتعلق بالواجب الموسع اعلم ان الموسع قسمان محدود كالصلوات البدنية وغير محدود كما وقته العمر كالحج وصلوة الجنازة والنذر المطلق فالاول يتضيق بتضيق وقته كما انهما يتضيقان بظن الموت بعد ذلك الوقت ولم يبق التمكن على فعل الواجب بعده ومع هذا الظن ترك الواجب في الوقت الذي هو فيه ثم ظهر من عدم التمكن على الفعل ممن ظن في وقت الوجوب انه يموت بعد ذلك الوقت ولم يبق التمكن على فعل الواجب بعده ومع هذا الظن ترك الواجب في وقت الذي هو فيه ولم يمت حتى وقع ما ظنه بان مات في الوقت المظنون ولم يبق التمكن على الفعل الواجب فيتحقق الظان عاص بترك الواجب اتفاقا وان ظهر خلاف المظنون فيه عقلا ومن ظن ترك الواجب فيه ... المصنف بقوله ظان الموت في جزء من الوقت اي وقت الواجب الموسع يعصي بتركه اي بترك ذلك الواجب اتفاقا قبله والظرف متعلق بالترك اي قبل ذلك الوقت الذي ظن الموت فيه ان مات في ذلك الوقت المظنون وان بقيا اي الظان والوقت المظنون فيه الموت كلاهما حاصله انه ظن الموت فيه وعدم التمكن على الفعل ومع ذلك ترك الواجب فظهر خلاف ظنه بانه ما مات في الوقت المظنون فيه الموت ولم يحصل له عدم التمكن فعل بسبب بقائه الترك اثم لا قال نفي العصيان نظرا الا صح العصيان لان العمل بالتكليف على الظن وقد خالفه فقد صار عاصيا ومن هذا القبيل من وطئ امراة بظنه انها اجنبية فظهر انها زوجته او شرب خلا بظن انه خمر ثم فحصل له العصيان بمقتضى ظنه ووافقنا في العصيان صاحب التحرير من اهل مذهبه وبعض الشراح والمصنف ... قال والاصح العصيان كما هو مختار العلامة في النهاية لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو مدار التكليف وهو اي الفعل الذي اتى به في هذا الوقت المظنون بعد تركه حين الظن اداء لوقوعه في الوقت وصدق حد الاداء عليه ولا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده وهو مختار العلامة والغزالي والمحققين وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان الفعل المذكور قضاء لان وقته شرعا قد ضاق بحسب ظنه وهذا وقع بعد وقته بحسب ظنه وفيه ان الظن بعد انكشاف فساده فلا عبرة به ولا تاثير له في خروج الوقت المقدر شرعا والاصل ايضا يقتضي بقاءه على ما كان ما لم يمنع مانع على انه يلزم عليه حكم القضاء على الصلوة التي وقعت قبل دخول الوقت بظن الوقت وبعده انكشف فساد الظن وفي الوقت اداها ثانيا مع انها اداء ...

وظان السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ان مات فجأة ففير عاص فيهما اى فيما وقته العمر
او المحدود والحاصل ان من ظن السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ولم يفعل الواجب لظن انه يفعله بعد
هذا الوقت لكونه موسعا ومات موت الفجأة في الوقت الذي ظن السلامة فيه فهو غير عاص بترك ذلك الواجب
سواء فيه الواجب المحدود كالصلوة وغير المحدود كالحج وصلوة الزلزلة وفرق الحاجبي بان ظان السلامة ان مات
فجأة فغير عاص فيما وقته العمر وغير عاص فيما وقته المحدود وتحكم دعوى بلا دليل لان المقتضى عدم العصيان فيما وقته
فهو جار فيما وقته غير محدود ايضا **فصل** الواجب الكفائي ما هو واجب على الجميع ويسقط من الكل بفعل البعض
لان الغرض المقصود يحصل بفعله ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه وسلم
في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت قطعا
متعلق بقوله بفعل البعض يعني يسقط عن الكل متى حصل القطع بفعل البعض او الظن الشرعي بفعله كما اشار اليه بقوله او ظنا
شرعيا مثل شهادة العدلين ونحوها ومطلق الظن لا يوجب السقوط ولهذا قيد بالشرعي وتمام القول فيه يطلب من الفروع
ثم انهم اختلفوا في ان الوجوب الكفائي بل هو واجب على كل واحد من المكلفين او على المجموع من حيث هو مجموع او على البعض
الغير المعين وذهب الى كل ذاهب والاكثر على الاول وهو الحق واختاره الماتن حيث رد القول بالوجوب على البعض كما قال
ووجوبه اى الكفائي على البعض كبعض الشافعية اى كما هو مختار بعض الشافعية ينفيه اى الوجوب على البعض الاجماع
على تاثيم الكل بتركه اى الكفائي والحاصل انه قد انعقد الاجماع على انه لو ترك الكفائي فقد اثم كل واحد من المكلفين فلو
لو كان الواجب على البعض فلا معنى لاثم الجميع فقد ثبت باتفاق الخصم الوجوب على الكل واما السقوط عنهم بفعل البعض فبالاجماع
ايضا واحتجوا على الوجوب على البعض بوجهين الاول انه لو كان الوجوب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه اولا ما عرفت
ان الغرض بوجوبه حصول الفعل وقد حصل بفعل البعض فيسقط الوجوب عن الكل وثانيا انه استبعاد بحت اذ مثله يجري في
الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه ولم يتعرض المصنف لجواب هذه الحجة لظهور ضعفها الثاني
كما يجوز الامر لواحد مبهم كما في خصال الكفارة يجوز الامر بالبعض المبهم فان المانع للامر هو الابهام فكما انه لا يعد لغوا في الامر
لواحد مبهم كذلك لا يعد لغوا في الامر بالبعض المبهم فاجاب عنه بقوله وتاثيم غير المعين اى المكلف الغير المعين لا يعقل
بخلاف التاثيم بغير اى بسبب غير المعين حاصله ان الابهام الواقع في الامر بالبعض المبهم ابهام في المكلف اعني
وهو مانع من الامر به لان تاثيم المكلف المبهم وجعله مورد العقاب غير معقول واما الابهام في
الامر بالواحد المبهم كما في خصال الكفارات فهو ابهام في المكلف به الغير المعين وهو ليس بمانع من الامر به فان فيه تاثيما

Scanned by TapScanner

المكلف بالغير المعين فقياس احد الابهامين على الآخر قياس مع الفارق على انه يمنع تأثيم الكل بسبب ترك البعض المبهم لان تعذيب
على شخص بسبب عصيان شخص آخر بديهي البطلان الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فالآية صريحة في وجوب النفر على البعض المبهم وهو طائفة غير معينة فاجاب
عنه بقوله والمراد بآية النفر والله اعلم سقوط الوجوب بها اى بنفر الطائفة عن الكل حاصله ان المراد
بالآية ان الوجوب يسقط بنفر الطائفة عن جميع المكلفين فليس المراد معناها الظاهر من وجوب النفر على طائفة غير معينة
جمعا بين الدليلين لان الاجماع على تأثيم الكل بتركه يدل على وجوبه على كل واحد واحد فلو حمل الآية على وجوب البعض الغير
المعين يبطل الاجماع ولو حمل الآية على سقوط الوجوب عن الكل بها كانت دليلا ايضا على ما قلنا فحملناها عليه جمعا بين
الدليلين على ان ارادة الطائفة الغير المعينة من الآية يستلزم وجوب التفقه على الجميع ولا يخفى ما فيه من اختلال نظام
العالم والعسر والحرج وان احتج من قال بوجوب المجموع من حيث هو مجموع بانه لو كان الوجوب على كل واحد لكان سقاطه عن الباقين
رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط عن الباقين بخلاف الايجاب على الجميع
من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب عنه بان سقوط
الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحتراق الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا ما يستحق
الى البعض واجيب ايضا بانه لو لم يكن الوجوب متعلقا بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب فصل الواجب
المخير ما عين له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا فخرج من التعريف بالتعيين اى بقوله ما عين له
الشارع احتراق الميت فان الاحتراق وان كان يسقط الغسل ويقوم مقامه في براءة الذمة لكن ما عينه الشارع
بدلا له بل هو لامتناع الغسل وفيه ان السقوط فرع الوجوب ولا وجوب للغسل حين احتراق الميت بل الوجوب يتوقف على
صلاحية المحل وايضا لا نقول ان الاحتراق بدل الغسل فالقيد ليس احترازيا بل داخل في اصل التعريف والقول بعدم الحاجة
اليه كما يوهم ظاهر كلام الشارح المستدل بالاضافة يخالف ما في الشافي اى قوله من غير نوعه خرج صوم المسافر فان له وان كان
بدلا معينا وهو الصوم في الحضر بعينه القضاء عوضا عما فات في السفر كما قال سبحانه ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر لكن هذا البدل من نوع ما فات والواجب الموسع خرج ايضا بذلك القيد فان اتيانه في جزء من اجزاء الوقت
وان كان بدلا من اتيانه في جزء آخر لكن البدل والمبدل منه من نوع واحد فافهم وخرج به الواجب الكفائي ايضا
فان فعل بعض المكلف به وان كان بدلا عن فعل بعض آخر لكنه من نوع واحد وخرج بالاخير اى القيد الاخير وهو قوله اختيارا
الوضوء ونحوه كصوم بدل الهدي فان الوضوء وان كان له بدل معين من الشارع من غير نوعه وهو التيمم وكذا الصوم حين الهدي

وان كان هذا للمهدي لكنهما ليسا بالاختيار بل بالاضطرار واعلم انه لا خلاف في ورود الامر بالواجب المخير كما في خصال الكفارة
في ان الواجب ما ذا هل هو الكل او البعض فذهب الائمة وجمهور المعتزلة الى ان الواجب من بين الامور المخيرة كل واحد منها على
البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاخلال بالجميع واي منها فعل كان واجبا بالاصالة لا انه يكون بدلا عما هو الواجب
والاشاعرة على ان الواجب احد الابدال لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض نقل هذا عن بعض المعتزلة والسيد
المرتضى والشيخ اسكنهما الله في اعلى عليين وقيل ان الواجب واحد معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط بفعله وبفعل الآخر
لان الآخر نفل حينئذ ولا استبعاد في سقوط الواجب بالنفل وينسب هذا ايضا الى المعتزلة وقيل الواجب معين عند الله
غير معين عندنا ما يختاره المكلف فهو واجب عليه ويسمى هذا القول بالقول التراجم لان الاشاعرة ينسبونه الى المعتزلة والمعتزلة
الى الاشاعرة فلذا وقع التراجم فيه والمختار عند المصنف هو الاول والدليل عليه ان ايجاب امر من بين الامور جائز
عقلا فانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك فعلا من هذه الامور بحيث لا يجوز لك تركها بجميعها او ان تركت الكل بل لا بد ان تفعل واحدا منها
وشرعا بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالآية بظاهرها تدل على ان الواجب احد الامور من الخصال
والتخيير فيصار الى القول بالنقل مؤيدا بالنقل فيجب حمله على الظاهر الا مع التأويل وثانيا ما استدل به المصنف بقوله وجوب الكل في المخير حال
كونه مسقطا على صيغة المفعول بالبعض يعني القول بان الوجوب يتعلق بالجميع ويسقط الفعل ببعض منها او واحد
معين عند الله يعني الوجوب متعلق بواحد معين عند الله سبحانه سواء اختلف وجوبه بحسب اختيار المكلف او لم يختلف
ينفي التخيير المجمع عليه خبر لقوله وجوب الكل الخ حاصله ان الاجماع ثابت على التخيير في المكلف به فلو كان
الواجب هو الكل ويسقط الفعل بالبعض او الواجب هو الواحد المعين عند الله فيجب على المكلف الاتيان به
الواجب فلم يبق التخيير المجمع عليه لانه انما يحصل فيما يتعلق الوجوب بالاشياء المتعددة وكل ما ينافي
المجمع عليه فهو باطل فالمذاهب الباقية باطلة وتعين الوجوب بالواحد المبهم وفيه انه نقل عن قول السيد المرتضى
في الذريعة ان النزاع في ان الواجب هو الواحد المبهم من امور معينة لا الواجب هو الكل ويسقط الفعل بالبعض
نزاع لفظي فان مرجعهما الى معنى واحد فان من يقول بوجوب الكل يقول ان صفة الوجوب ثابتة للكل في خصال الكفارة
بمعنى ان الله تعالى قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه مصلحة ولطفا للمكلف كما علمنا ذلك وخيرنا فيه
والمخالف ايضا موافق في ذلك القول ويقول مع ذلك ان الواجب واحد لا بعينه ولم يدع ان الواحد الغير المعين
واجب دون ما عداه من الامور ولم يثبت له صفة الوجوب فانه لم يذهب اليه ذاهب مع فساده في نفسه لانه لو كان كذلك
لكان مقتضى طريق التكليف ان يبين الله تعالى حالة صفة الوجوب ليحصل لنا الامتياز بين الوجوب وغيره ومتى لم يفصل

Scanned by TapScanner

مستقفنا علی ما لا دلیل علیه وهو غیر جائز فلا نزاع الا فی اللفظ وقد نقض بذلک شارح المختصر ای القاضی حیث نقل اتفاق ذلک ان
الاجماع علی التخییر ان ارید به الاتفاق علی ان المکلف مخیر فیه واما ہو واجب علیه بان یفعل ای فرد شاء من افراد
الواجب بان یکون الوجوب متعلقا بالمشترک الکلی او الفرد المبہم والتخییر فی الخصوصیات المعینة فلعله یمنع کما هو فرع القول بوجوب
الواحد الغیر المعین والمنکرون له لا یساعدون علیه وان ارید بالتخییر التوسعة علی المکلف وخروجه من عہدة التکلیف بفعل
البعض ای بعض کان فمسلم والاقوال الثلثة لا تنافی التخییر بہذا المعنی انتہی فان علی القول بوجوب الجمیع وسقوطه بفعل
البعض یثبت التخییر المجمع علیه بالمعنی الثانی ہذا تقریر کلام ہذا الشارح بقی ان الکلامین وان کانا بالظاہر متخالفین لکن مین الثانی ال
والتنزیل التام یرجع مفادہما الی معنی واحد فعاد النزاع الی اللفظ فان کلام القائلین بوجوب الجمیع وسقوط البعض بفعل البعض
احتج بوجوه الاول ان الواحد الغیر المعین مجہول وکل مجہول لا یکلف به فالواحد الغیر المعین لا یکلف به فثبت ان کل مکلف
بما کلف به واجب والفعل غیر المعین مستحیل وقوعه لان کل ما یقع فہو معین والمستحیل وقوعه لا یکلف به مع انه لا قائل بجواز
تکلیف بالمحال واجیب عنه بوجوه الاول انه منقوض بالواجب المخیر فان الجمیع الکلیة لیست متعینة الا بعد الوجود فیلزم
ان یکون جمیع الافراد واجبة ویسقط بفعل البعض ولم یقل به احد والثانی ان غیر المعین لیس محالا مطلقا وان من وجه
وجوده والمحال غیر معلوم باعتبار الصدق علیه والثالث ما اشار الیه بقوله والتکلیف المحال القابل فی معلوم محال ان
التکلیف انما یکون محالا لو کلف بایقاعه وہو معتید بقید عدم التعیین فی الخارج فلا تکلیف ہہنا کہ لان فیه یکلف به الماہیة
لا بشرط شیء او الفرد المنتشر الصادق علی ای فرد خصوصیة شاء او الواجب فی التخییر احد الابدال الصادق بالرفع
بصفة احد الابدال علی ایہا شاء او الوجوب بتحصیل الکلی کالکفارة فیما شاء من جزئیاته فیفعل الخصال الیکون من تتمة
الجواب السابق او جواب لاستدلال الثانی بان وجوب واحد مبہم والتخییر فیه تنافیا فان حاصل الجواب ان الواجب الفرد المنتشر
والماہیة الکلیة والتخییر فی الخصوصیات المعینة فتعلق الوجوب بشیء والتخییر بشیء آخر فلا لزوم الاتحاد وکما فی الکفارة الواجب
تحصیل الکلی وفی ضمن جزئیاته من الاعتاق والاطعام والکسوة فالوجوب قد تعلق بالکلی والتخییر بالجزئیات بحیث انه ای شیء
فعل خرج عن عہدة التکلیف الثالث من استدل المعمم علی وجوب الجمیع والسقوط بفعل البعض انه کالواجب الکفائی یکون فیه الوجوب
علی الکل ویسقط بفعل البعض کذا ہہنا الوجوب علی الجمیع والسقوط بفعل البعض قیاسا علی الکفائی والجامع اشتراک الکل فی الوجوب و
السقوط بفعل البعض ورده بنص لفظ التخییر لانه ینافی عموم الوجوب للجمیع وسقوط بفعل البعض فاجاب عنه بقوله والاجماع علی
تاثیم الکل بترک الکفائی فارق حاصله ان الاجماع منعقد علی انه لو ترک الکفائی اثم الجمیع بخلاف الواجب المخیر فان فیه لو ترک
الجمیع یاثم من ہو مکلف به لا غیر فقیاس احدہما علی الآخر قیاس مع الفارق وہو تاثیم الکل فیه بخلاف ... فی التعدد ... والمباح

Scanned by TapScanner

الاولى المندوب ويسمى بالتطوع والمستحب والسنة والنافلة والمرغب والاحسان ايضا غير مامور به حقيقة فعل
يتفرع على هذه المسئلة لو نذر ان ياتي بالصلوة مامورا بها فهل يحصل براءة الذمة بالصلوة النافلة ام لا وفاقا للعلامة الحلي رحمه
الله وابا لكرامة والكرخي والرازي هو ابوبكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة والفخري اي فخر الدين الرازي من الشافعية لنا
على كون المندوب غير مامور به حقيقة ان الامر اي صيغة افعل لا لفظ الامر كما قال مولانا الصالح لان ما يجيء من المصنف
هو ان صيغة الامر للوجوب لا لفظه فظهر ان صيغته حقيقة للوجوب ومجاز في غيره كما سيجيء في الفصل الاول من المنهج الثالث
فلو كان المندوب مامورا به حقيقة يلزم كون الشيء الواحد واجبا ومندوبا من جهة واحدة
وهو اجتماع الضدين والحاجبي وموافقوه خالفونا في الدعوى وقالوا انه مامور به حقيقة
ووافقونا في الدليل وهو ان الامر للوجوب حقيقة وهذا عجيب منهم واستدلوا على ان المندوب مامور به حقيقة بانه
اي المندوب طاعة اجماعا وهي اي الطاعة فعل المامور به فينتج فالمندوب فعل المامور به وثانيا بانه اي المندوب
احد الاقسام اي احد اقسام الامر فانه ينقسم الى وجوب وندب وكلما هو احد اقسام الامر فهو مامور به لاعتبار المقسم في
الاقسام فيكون المندوب مامورا به واجاب عن هذين الدليلين بقوله فان ارادوا بقولهم في الدليل الاول الطاعة فعل
المامور به وفي الدليل الثاني ان المندوب احد اقسام الامر الحقيقة اي ان الطاعة فعل المامور به بالحقيقة وكذا المندوب احد
اقسام الامر بالحقيقة منعنا كلية الكبرى وهي في الدليل الاول كل طاعة فعل مامور به وفي الثاني كلما هو احد اقسام الامر فهو مامور به
وجه المنع في الاول ان بعض الطاعات ليس فعل المامور به بل فعل المندوب وفي الثاني ان الاباحة والتهديد من اقسام الامر
وليس كل منهما مامورا به حقيقة وان ارادوا في الدليل الاول والثاني بقولهم الطاعة فعل المامور به و
المندوب احد اقسام الامر المعنى الاعم من ان يكون مامورا به حقيقة او مجازا لم ينفعهم ذلك اذ
يكون الدليل عاما والمدعى خاصا والدليل العام لا يثبت المدعى الخاص مسئلة الثانية اختلف في ان المباح جنس
لما عدا الحرام من الاحكام اولا اي الجنس هو الحكم والاحكام الخمسة مندرجة تحته واشار اليه المصنف حيث قال قيل [illegible]
الحاجبي وصاحب جمع الجوامع المباح ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام كما قيل والظن من تتمة القيل والدليل
عليه قول المصنف للزوم خلو النوع كالواجب والمندوب مثلا عما هو من حقيقة الجنس الذي هو المباح وهو
التساوي ضمير هو راجع الى قوله ما في لفظة عما حاصله ان المباح لو كان جنسا لما عدا الحرام من الاحكام لكان كل
من الواجب والمندوب والمكروه نوعا المباح ولا بد ان يتحقق في النوع حقيقة الجنس فلا بد ان يتحقق في كل من الواجب
والمندوب والمكروه حقيقة المباح وحقيقة التساوي بين الفعل والترك فلا يكون الواجب واجبا والمندوب مندوبا

ولا المكروه مكروها اذ ليس فيها المساواة بين الفعل والترك فجنسية المباح باطلة وقولهم هو اي جنس الاحكام المأذون
فيه اي في هذا القول غفلة عن فصله اي فصل المباح حاصله انه جواب عن استدلال من على جنسية المباح للاحكام تقريره
ان المباح حقيقته الاذن وجنس الاحكام هو الاذن لما حصل في الواجب واخويه قطعية واجاب عنه بان في هذا القول غفلة عن
فصل المباح فان حقيقة المباح هو الاذن مع التساوي في الفعل والترك لا الاذن فقط فوجود الاذن في الاحكام ليس وجود
حقيقة الجنس فيها قال العلامة على القدر مقامه في النهاية ان النزاع لفظي لان المباح ان عني به لا حرج في فعله فهو جنس
للواجب والمباح بالمعنى الاخص المقابل للواجب وان عني به لا حرج في فعله وتركه فهو مضاد ومباين للواجب انتهى وهو كلام حسن
قال المصنف بعد نقل ما ذكرناه عن العلامة وبالجملة فالظاهر ان تدوين القوم هذه المسئلة ليس على ما ينبغي ولكن التحاور
المبتنية على نفيها كما يظهر من تصويرها لفظا قيل انتهى **فصل عرف المتكلمون صحيح العبادة ما وافق الشرع**
اي عبادة اوقعت حسب ما امره الشارع سواء اسقطت القضاء او لا فعلى قولهما المتكلمين انها صحيحة و **عرف الفقهاء**
صحيح العبادة بانه ما اي عبادة **اسقط فعلها القضاء** اي قضاء تلك العبادة **ونقض عكسه** اي عكس
تعريف الفقهاء **بصحيحة العيد** فان صلوة العيد الصحيحة لا يصدق عليها ما اسقط القضاء اذ لا قضاء لصلوة
العيد مع انها صحيحة وهذا الانتقاض العكس ان بقي تعريف الفقهاء على ظاهره ولم يؤول اذ الظاهر من
قولهم ما اسقط القضاء ان يكون له قضاء اي القضاء **ونقض طرده** اي طرد التعريف **بفاسدته** اي بصلوة
العيد الفاسدة ان اول التعريف بان المراد بما اسقط القضاء ما اسقط وجوب القضاء فدخل صحيحة العيد فانها
لا قضاء لها حتى يسقط وجوبها لكن على هذا يصدق التعريف على فاسدة العيد فانها ايضا مما اسقط وجوب القضاء
اذ المفروض انها لا قضاء لها مطلقا فتكون الصلوة الفاسدة صحيحة فلا يخفى على ... والجواب فيه ان المراد باسقاطها عمن
يكون تحقيقا او تقديرا للمكلف انه لو كان هناك قضاء لاسقط والا فلا فلا ينتقض الطرد والعكس **و ثمرة الخلاف بين الفقهاء و**
المتكلمين تظهر في الصلوة بظن الطهارة ثم اذ ظهر خلافه اي خلاف الظن المذكور فمن صلى بظن انه طاهر والعياذ في اثناء فراغ
الصلوة ظهر خلاف ذلك الظن بانه ما كان طاهرا فهذه الصلوة صحيحة على مذهب المتكلمين فانه صلى على وفق الشرع لكونه
مأمورا بالتعبد بظنه وان وجب قضاؤها عليه بعد جديد وباطلة على مذهب الفقهاء لان صلوته لم يسقط القضاء بل قضاؤها
واجب عليه القضاء يتفرع عليه ان من نذر باعطاء درهم من صلى صلوة صحيحة فهل يبرأ ذمته باعطاء الدرهم لمن صلى بظن
الطهارة ثم ظهر كونه فاقد الطهارة فعلى الاول يبرأ ذمته لان تلك الصلوة وقعت حسب ما امر به الشارع وعلى الثاني
لا يبرأ ذمته لانها ليست مسقطة للقضاء **وصحيح العقود والايقاعات عند الفريقين ما يترتب عليه الاثر**

الشرعی کالبیع الصحیح ما یترتب علیه الاثر المقرر فی الشرع من تملک العین وبذل القیمة الی البائع والنکاح الصحیح ما یترتب علیه ملک البضعة والطلاق الصحیح ما یترتب علیه الفرقة بین الزوج والزوجة وهکذا سائر الاحکامات فکلها صحیحة او البطلان صفة تقتضی لا یتصف به الشارع فلذا لم یذکرها المصنف ولو عُرّف بالمجهول مطلقه ای مطلق الصحیح سواء کان فی العبادات او العقود والایقاعات به ای بما عرف به صحیح العقود والایقاعات وهو ما یترتب علیه الاثر الشرعی لجاز ذلک الا ان المتکلمین یریدون بترتب الاثر الشرعی ما وافق الشرع والفقهاء یریدون به ما اسقط القضاء کما نبه علیه العلامة فی النهایة وفصل البیضاوی فی منهاجه والباطل مطلقا سواء کان فی العبادات او فی العقود والایقاعات ما قابل الصحیح فعند المتکلمین الباطل ما لم یوافق الشرع وعند الفقهاء ما لم یسقط القضاء واما الباطل فی العقود والایقاعات فعند الجمیع ما لم یترتب علیه الاثر الشرعی ویرادف الباطل الفاسد بالنصب علی المفعولیة خلافا للحنفیة حیث خصوا الباطل بغیر المشروع من اصله کبیع الملاقیح فانه غیر مشروع من اصله والفاسد بالمشروع من اصله دون وصفه کالربوا فانه مشروع من حیث انه بیع وغیر مشروع من حیث انه مشتمل علی الزیادة ولذا لو اطرحت الزیادة صح ولم یحتج الی تجدید عقد وهذا التفصیل فی کتبهم المدونة فصل

ای الفعل الذی یتوقف اتیان الواجب علیه ای علی ذلک الفعل مقدورا ای حال کون ذلک الفعل الموقوف علیه الواجب مقدورا للمکلف بقدرته واختیاره قال فی الحاشیة التصدیر بقولنا مقدورا مبنی علی الاغماض عما سنذکره فیما بعد من ان الکلام بعد الوجوب لا قبله اذ کل ما وجب فمقدمته مقدورة البتة والا لزم التکلیف بما لا یطاق کما ذکرنا فی حواشینا علی الشرح العضدی ولو اردت الاغماض عن ذلک فلک ان تقرأ لفظة مقدورا بالرفع فیصیر خبرا ثانیا عن الموصول او تجعلها حالا مؤکدة وفی کونها فی العبارة اشارة الی ان الوجوب لا ینفک عن المقدوریة ما دام واجبا انتهی ثم جعل قوله مقدورا بالرفع خبرا ثانیا والظاهر یقتضی کونه خبرا اولا نظرا الی ان الاهم فی المقام هو البحث عن وجوب المقدمة وغیره لا عن مقدوریته وغیره فتامل واجب خبر لقوله ما یتوقف الخ ای الفعل الموقوف علیه الوجوب واجب بنفس ایجاب ذلک الواجب من غیر حاجة الی ایجاب علی حدة للمقدمة سواء کان سببا او شرطا وفصل القائل الحاجبی وامام الحرمین تبعا لهما الثانی ما یتوقف علیه الوجوب شرطا شرعیا کالطهارة التی هی شرط فی صحة الصلوة فهو واجب والا ای وان لم یکن شرطا شرعیا بل یکون شرطا عقلیا او عادیا او سببا فلا یجب الفعل الموقوف علیه

واعلم ان ما یتوقف علیه الواجب لا فراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب ما یلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه لذاته وهذا القید کما قیل احتراز عن اقتران السبب بفقدان شرط او وجود مانع والمراد بالشرط ما یلزم من عدمه عدم المشروط ولا یلزم من وجوده وجوده فالمامور به بالکون علی السطح فقطع المسافة الیه سبب ونصب السلم شرط والمانع ما یلزم من وجوده عدم شیء ولا یلزم من عدمه وجود شیء وکل من السبب والشرط والمانع اما عقلی او عادی او شرعی فالسبب العقلی کالنظر المحصل للعلم الواجب طلبه فالنظر

Scanned by TapScanner

المحصل يلزم من وجوده وجود المعلوم الواجب ومن عدمه عدمه والسبب العادي كحز الرقبة في القتل الواجب والسبب الشرعي كالوضوء
لازالة الحدث واما الشرط العقلي كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح والشرط الشرعي كالطهارة للصلوة والشرط العادي كغسل شيء
من الحد لغسل اليد في الوضوء واما المانع العقلي كفعل الضد لفعل الضد الآخر والعادي كالمرض المانع لاتيان الواجب والشرعي
كالحيض للصلوة واما الجزء فاما جعلي كالاجزاء الشرعية ونحوها وانقسم والى ويجيء جزء العقلي كيد بدليله اذا عرفت فاعلم ان
في وجوب مقدمة الواجب اربعة الاول وجوبها مطلقا سببا كانت او شرطا شرعيا كان او عقليا او عاديا واليه الاكثر
المصنف رحمه الله والثاني عدم وجوبها مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد والثالث
وجوبها ان كانت سببا والرابع وجوبها ان كانت شرطا شرعيا اختاره الحاجبي والاول والتحقيق ان الوجوب المتنازع فيه في المقدمة
الوجوب الشرعي واما العقلي بمعنى توقف الواجب عليه فهو مما لا ريب في ثبوته والوجوب الشرعي هو الوجوب الاصلي فلو كان مراد الاكثر
المقدمة وجوبها اصليا كما يدل عليه اطلاق كلامهم فيجب ان يكون وجوب المقدمة واجبا بالوجوب الاصلي بل المراد وجوبها بالوجوب
والتبعي وفاقا للقوانين والفوائد اما انها ليست بواجبة بالوجوب الاصلي فلان الوجوب الاصلي ما يتعلق به الامر و
الخطاب اصالة كالصلوة مثلا والمقدمة ليست كذلك لان الامر والخطاب تعلق بالاصالة بذي المقدمة بناء على ان الامر
المطلق حقيقة في الواجب المطلق وهو ما لم يتعلق وجوبه على وجود شيء من المقدمات والمقيد بخلافه والدليل عليه التبادر فلو امر السيد
عبده بشراء اللحم مجردا عن القرائن يفهم منه وجوب شراء اللحم مطلقا لا مقيدا بوجود شيء والتبادر علامة الحقيقة وعدم استحقاق
المامور الذم في ترك المقدمة باتيان المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاق الذم في التاخير معتذرا بانه يحتمل كون الامر مشروطا
بشرط ولم يحصل بعد فثبت بهذا ان الامر والخطاب حقيقة متعلق بذي المقدمة لا بالمقدمة فالمقدمة ليست بواجبة بالوجوب الاصلي بل الوجوب التبعي
هو ما تعلق به الخطاب لا لتعلقه اصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء آخر فهم بالتبع بملاحظة ذلك الامر ووجوب المقدمة كذلك لان
الامر لا يدل على طلبها قطعا ووجدانا كما عرفت فقول الشارع صل يدل على ايجاد الصلوة مطلقا ولا يدل بلفظه على
اتيانها الى جهة القبلة ووجوب ستر العورة فيها مثلا بل العقل بعد ملاحظة هذا الامر الشرعي وارادة الصلوة وملاحظة ان الاتيان
بها موقوف على الاستقبال وستر العورة وان ارادة الآمر بعدم الاتيان بتلك المقدمة قبيحة لحصول منافاة الغرض فلا بد
ان ياتي المكلف بتلك المقدمة لتوقف ذي المقدمة عليها الحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فاستفادة وجوب المقدمة ليست
من اللفظ او العقل بل من العقل مع ملاحظة الامر فصارت استفادة الوجوب تبعية فلا ريب ان المستفاد هو وجوب المقدمة
تبعي ايضا لانه تابع لوجوب ذي المقدمة بحيث لو لم يجب لم يجب المقدمة ولا مانع من اجتماع الجهتين في شيء واحد جهة الوجوب
الاصلي وجهة الوجوب التبعي كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب به بنفسه في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب تبعي من جهة

تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة لها فهو واجب غيري ايضا وبالجملة فوجوب المقدمة مستتبع بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي
المقدمة مضافا الى انه لو لوحظ الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما لا القول ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح وبان الحكم العرفي على من
اتى بالمامور به انه امتثل امتثالا واحدا من غير ملاحظة الى المقدمات ومن اتى بعشرة اجزاء الحصوة وايضا لو ترك المامور به يحكم عليه بعصيان
واحد فلو كان المقدمة ايضا واجبة يحكم عليه بعصيانات متعددة حسب تعدد المقدمات وايضا لا يترتب الذم على ترك مقدمة في
نفسها او ان كان مراد الاكثر بوجوب المقدمة وجوبا تبعيا فنحن وهم متفقون في هذا المراد وان كان غيرها لكن يمكن ان يطلع الخصم
اليه ويؤيده ما قال صاحب القوانين اعلى الله مقامه وادعى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثر من ايضا
الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي اذ غاية بعده انتهى وما ذكرنا سنده لا الاول ما اخترناه جانبه ويعلم منه ما هو الجواب عن مستقل
الكلام الاخر خصوصا الوقت ان شئت فارجع الى القوانين والفصول فانهما قد بحثا او طويلا في الفصول قد ذكره مستدل المصنف وهو ما
اختاره بقوله لنا على ان مقدمة الواجب واجبة مطلقا اذا امر السيد العبد بالنصب على مفعولية وتم الامر بالكتابة مفعول
منصوب على انه صفة ثانية للعبد على تحصيل القلم متعلق بالقادر المحذوف بالنصب على انه صفة ثالثة للعبد المقدمة اي فقد
متعلق بالمستتر عليه لم يحصله اي القلم والجر متعلق بقوله وتم حاصله ان السيد اذا امر عبده بالكتابة والعبد قادر على
تحصيل مقدمات الكتابة كالقلم والقرطاس وغيرهما ولم يكتب العبد ويعتذر بان القلم مفقود وكيف اكتب فالعقلاء يذمونه
على عدم تحصيل المقدمات كالقلم وغيره ولا ينبغي للعبد ان يقول لمولاه انك ما امرتني بتحصيل القلم بل امرت كان بالكتابة
لان للمولى ان يقول ان امري بالكتابة كان متضمنا لتحصيل القلم وفيه انا لا نم ترتب الذم على ترك المقدمة بل
الذم انما هو بالذات على ترك ذي المقدمة وان كان يسري الى ترك المقدمة ايضا بالتبع لاجل ان ترك ذي المقدمة
ملازم لترك المقدمة لكونها ذريعة لتحصيل ذيها فقوله والتكاره لا اي انكار ما بيناه مكابرة منقلب عليه بالنسبة الى ما
الدليل فتذكر وهذا استدلال العلامة الحلي على وجوب المقدمة بانه يلزم التكليف بالمحال لولاه اي لولا
المقدمة حاصله ان مقدمة الواجب لو لم تكن واجبة فالواجب اما ان يبقى على وجوبه فيلزم التكليف بالمحال لحصول
الوجوب بدون المقدمة غير ممكن وان لم يبق على وجوبه فيخرج الواجب عن كونه واجبا محل بحث خبر لقوله واستدلال العلامة
وتقرير البحث ان المحال انما هو التكليف بذي المقدمة مع التكليف بعدم اتيان المقدمة ولو كلف بذي المقدمة ولم يكلف
بالمقدمة بل هو مسكوت عنه فلا محال فيه اقول لعل غرض العلامة انه لو فرض ان بايجاب الشيء لا يجب مقدماته باستبعاد لا
الشيء فيلزم التكليف بالمحال عقلا ولا محال البحث فيه وتقريره اخر بارجاع الدليل الى وجوب المقدمة بالوجوب التبعي بان يقال لو لم يجب
المقدمة تبعا لزم التكليف بالمحال لان المفروض ان الشيء لو لم تجب تبعا وكونها واجبا بالوجوب الاصلي خلاف ايضا

لتقدم العقاب على ترك المقدمات لان الامر المطلق حقيقة للوجوب المطلق بخيرها ابتناء في لزم وجوب ذي المقدمة بدون
المقدمة وهو محال وتكليف بالا يطاق ثم اشار ونقض بقوله اي المتاخرين الواجب بالمطلق بان مقدمة الواجب المطلق
واجبة ذلك لانه خرج الاستطاعة التي هي مقدمة لوجوب الحج وتحصيل النصاب الذي هو مقدمة لوجوب الزكوة
فان الحج والزكوة وان كانا واجبين الا انهما ليسا بواجبين مطلقين حتى يجب مقدمتها فبقيد الاطلاق في الواجب خرج وجوب
الاستطاعة وتحصيل النصاب مستغني عنه اي عن قيد المطلق خبر لقوله وتقييدهم وتوضيح العبارة على ما في الحاشية علم
قد ما ان الاصوليين عبروا عن وجوب مقدمة الواجب بقولهم ما لا يتم الواجب الا به وقيد الواجب بالمطلق واعترض عليهم بعض المشايخ
بانه لابد من التقييد به ليخرج الواجب المشروط كالحج والزكوة مثلا فان وجوبهما لا يتم الا بعد الاستطاعة وملكية النصاب وليس
شيء منهما بواجب فقال الشيخ وذكرهم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بل لا بد من التقييد بالمطلق وغرضنا بقولنا وتقييدهم الواجب بالمطلق
الخ دفع كلام هذا المعترض بان القدماء ان يريد بالواجب ما هو واجب بالفعل فهو الواجب حقيقة لان اطلاق الواجب على ما يجب في
المستقبل مجاز وقد تقرر في المبادي اللغوية من انه لا خلاف في ان اطلاق المشتق على ما سيتصف بمبدأ الاشتقاق في الاستقبال مجاز
فهذا المعترض حمل الواجب في كلام القدماء على ما يعم الواجب حقيقة ومجازا ثم اعترض عليهم ولو ابقاه على حقيقته لم يرد عليه شيء اذ معناه كل ما
وجب فعله وجبت مقدمته انتهى اذ الكلام دليل لقوله مستغني عنه يعني الكلام في مقدمة الواجب انما هو بعد الوجوب اي
وجوب ذلك الواجب الذي يبحث في مقدمته لا قبله اي قبل الوجوب فان الحج والزكوة قبل الاستطاعة والنصاب ليس بواجب
واطلاق الوجوب عليهما مجاز اشتهر انقول ان الاستطاعة وتحصيل النصاب مقدمة الوجوب فكيف بان الواجبين ان علمنا بما يلزم افعالنا غير لازم
جواب عن قولهم انا نامر عبيدنا بالافعال مع انا لا نعلم ما هو لازم لذلك الافعال من المقدمات فكيف يكون المقدمات واجبة لان الامر
بالافعال مع غفلة عن مقدماتها فاجاب بان علمنا بالمقدمات التي تلزم افعالنا غير لازم لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما هو
القول بان الامر بالاصالة يتعلق بذي المقدمة والمقدمات انما هي واجبة بالتبع لا مقصودة من الامر قصدا وبالذات حتى يجب العلم
بالمقدمة حين الامر بل هيهنا ضروري وهو عين ما اخترناه من الوجوب التبعي واما على القول بان الامر بالاصالة يتعلق بالمقدمة ايضا
فلابد من علمنا اجمالا بما يلزم افعالنا لان الامر بالشيء فرع للعلم به والحال انه غير لازم فالامر ايضا لا يتعلق بالمقدمة اصالة مع انه اي العلم
فيما نحن فيه وهو البحث عن احكام الله تعالى حاصل فانه سبحانه عليم بما يلزم افعالنا التي امرنا بها وقيل ان التكليف انما هو يجب بما نعلم
من اللفظ بالاخبار ولا لفظ يدل عليه فهو ليس بتكليف علينا والباري سبحانه عالم بجميع الاشياء كلها وجزئياتها وليس تكليفنا
على كل ما علمه الله سبحانه بل تكليفنا بما اعلمنا به فتامل والطلب غير منحصر الخ التفريع جواب عن قولهم لو وجب المقدمة يتعلق
بها خطاب الوجوب ولم يتعلق الخطاب بمقدمة الواجب الجواب ان تعلق الخطاب في الطلب بالمقدمة وان لم يكن صريحا لكنه متعلق بها

ضمنا وبالتبع فان الخطاب بذي المقدمة هو الخطاب بالمقدمة بالتبع والطلب غير منحصر في الطلب الصريح فقد يكون ضمنا ايضا انت تعلم ان هذا الجواب ايضا مبني
على ما اخترناه واما على القول بالوجوب الاصلي كما عليه الاكثر فلا يتم الجواب وصحة التصريح بعدم وجوبه اي ما يتوقف عليه الواجب
كالاستثناء هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمة الواجب واجبة لامتنع التصريح بعدم وجوبها بعد الامر بفعل الواجب
الناقص فيقول الشارع صل بمنزلة قوله صل وتوضأ وطهر الثوب المكان وغير ذلك فلو قال بعده لا توضأ لزم التناقض و
حاصل الجواب ان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة بعد الامر بذيها انما هو كالاستثناء المتعقب للكلام فكما ان الاستثناء لا يكون
منافيا لما قبله كذا ههنا وفيه انه على تقدير وجوب المقدمة بالامر بذي المقدمة وجوبا اصليا وعدّ التصريح بعدم وجوبها كالاستثناء
يكون الاستثناء من قبيل استثناء الشيء من نفسه وعدم العصيان بتركه اي ترك ما يتوقف عليه الواجب اول البحث
هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمة الواجب واجبة لزم العصيان بتركها مع انه لا عصيان بترك المقدمة وحاصل الجواب ان
عدم العصيان بترك المقدمة اول البحث من قال بوجوبها قال بالعصيان بتركها فالاستدلال بهذا مصادرة وقد يجاب بان
العصيان انما هو بترك الواجب الاصلي لا التبعي والمقدمة واجب تبعي هذا الجواب بناء على ما اخترناه وما قال الشارح رحمه الله
بان معنى الوجوب هو استحقاق الذم والعصيان بالترك سواء كان مامورا بامر اصلي او تبعي فقد اشتبه عليه معنى الوجوب لان استحقاق
الذم والعصيان بالترك انما هو فيما كان واجبا بالاصالة لا بالتبع كما حققه المحققون وشبهة الكعبي مدفوعة بما ياتي
جواب عن قولهم لو وجب مقدمة الواجب يلزم ان يكون شبهة الكعبي في نفي وجود المباح صحيحة تقريرها ان المباح
به ترك الحرام وهو واجب فتثبت الشبهة بناء على وجوب المقدمة وجواب تلك الشبهة بما ياتي فانتظر مفتشا وتكفي نية الواجب
عن نية لازمه جواب عن قولهم لو وجبت المقدمة لافتقر الى نية على حدة متعلقة بفعل المقدمة لانها واجبة وفعل الواجب
والعبادة لابد لها من النية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والجواب منع الملازمة وحاصله انما يلزم النية على حدة
لو كان المقدمة مقصودة بالذات وليس كذلك بل هي مقصودة بالعرض والتبع فنية الواجب كافية لنية الامر
الذي هو المقدمة لا يخفى ما في الجواب من التسليم بوجوب المقدمة وجوبا اصليا فتامل فصل اختلف في المباح ان
موجود ام لا فذهب اهل الحل والعقد قاطبة الى الاول والكعبي الى الثاني فقال المصنف رحمه الله المباح موجود
بقسميه لا يبعد ان يدعى باقسامه واستدلّ الكعبي على وجوبه اي وجوب المباح بمعنى انه يسمى مباحا
التحقيق انه واجب بان ترك الحرام لا يتم الا به اي بالمباح والجار متعلق بالاستدلال حاصله ان ترك الحرام
واجب وهو لا يتم الا بفعل المباح فيكون المباح واجبا بناء على وجوب مقدمة الواجب او هو اي المباح هو اي
ترك الحرام بعينه كالطاق الفم لترك شرب الخمر او القذف مثلا فعلى الاول يكون المباح مقدمة للواجب وعلى الثاني

تعريف الوجوب ...

فصل في بيان ترك الحرام واجب

واجيب بانه لا تقدمه مع مصادمته اي معارضته استدلال الكعبي للاجماع مدخول ومخالفة معلوم قبل انعقاده
في الاجماع على ان الاجماع قد انعقد قبل المخالفة وتقرير الدخل يأتي من الماتن ثم ان القوم قد ابطلوا كلام الكعبي بوجوه ثلثة
والحاجبي اختار ثالثها وزيف الباقيين والمصنف قدس سره زيف الثلثة باجمعها الوجه الاول ان المباح غير متعين في
ان ترك الحرام لا يتم الا به لجواز حصول ترك الحرام بغيره لانه كما يحصل ترك الحرام بالمباح كذلك يحصل بغيره من الدعاء وتلاوة
القرآن فلا يكون المباح على التعيين مقدمة للواجب ورد بان هذا لا يبطل كلام الكعبي اذ له ان يقول ان المطلوب وجوب المباح
كان وجوبا عينيا او تخييريا وعلى تقدير عدم تعيين المباح يكون وجوبه تخييريا واليه اشار بقوله لا لعدم التعيين اي ليس هذا الاستدلال
مدخولا بسبب عدم تعيين المباح لثبوت مطلبه اي مطلب الكعبي بالتخيير اي القول بان المباح واجب تخييري الوجه الثاني
لابطال كلام الكعبي انه لو تم اي ترك الحرام لا يتم الا بالمباح يلزم ان يكون الحرام واجبا لجريان الدليل فيه بان يقال ترك الحرام لا يتم الا
بشرب الخمر وترك الحرام واجب فشرب الخمر واجب ورد بان للكعبي ان يلتزم ويقول بالوجوب والحرمة باعتبارين فان الحرام من حيث انه
موجب لترك الحرام واجب ومن حيث ذاته حرام فلا يستلزم كلام الكعبي وجوب الحرام واليه اشار بقوله لا [illegible] اي الكعبي
والحرمة باعتبارين كما عرفت الوجه الثالث ما اختاره الحاجبي وقال لا مخلص عن شبهة الكعبي الا بان يقال مقدمة الواجب واجبة
اذا كانت المقدمة شرعية وما لا يتم الواجب الا به من فعل المباح فهو ليس من المقدمات الشرعية بل من المقدمات العقلية او العادية
فليس بواجب وفيه انه قد ثبت وجوب المقدمة مطلقا سواء كانت شرعية او عقلية او عادية فالتخصيص غير مسلم واليه اشار بقوله
لثبوته اي ثبوت وجوب المقدمة مطلقا كما مر فلا مخلص من شبهة الكعبي فاستدلاله غير مدخول بهذه الوجوه الثلثة المذكورة بل مدخول
لعدم كون المباح مقدمة لترك الحرام والامر واضح اي من ترك الحرام كما قال او هو اي المباح بعينه ترك الحرام
اذ هو اي ترك الحرام عبارة عن الكف اي كف النفس عن فعل الحرام والمباح كاخوته الثلثة من الواجب والمندوب والمكروه
مقارنات تتفق كما ان التبريد مقارن للوضوء فقد اشتبه الامر على الكعبي حيث اطلق المقدمة على المقارن لا غير مقارنات
لان الكف مستند الى علته وهو الارادة لترك الحرام ولا دخل لشئ من هذه الثلثة فيه وعدم الاتيان بالحرام مستند الى عدم المقتضي
الذي هو ارادة الحرام بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود ولا دخل لفعل المباح فيه ثم اعلم انه قد مر منا ان المقدمة الواجبة هي
التوصلية ولا ضير في اجتماع الوجوب التوصلي مع الحرام حيث يكون مقدمة له كما صرح به بعض المحققين فحصل التخلص من شبهة
الكعبي وبطل كلام الحاجبي حيث قال لا مخلص الا بمنع وجوب غير المقدمة الشرعية وقد تم بحمد الله وتوفيقه المنهج الاول في
المبادي حال كوني غائصا في بحار الافكار داعيا من الله سبحانه ان يرزقني الفلاح ويزيل ما ابتليت فيه من عدم مساعدة
الزمان اللهم عجل في الاجابة واوصلني الى ما اتمناه بمحمد واله الاطهار وانت بالاجابة جدير المنهج الثالث في الادلة الشرعية

Scanned by TapScanner

وهي عندنا معاشر الفرقة المحقة الامامية الاثنى عشرية اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وعند العامة [illegible]
خمسة وما نطق من انها خمسة عندنا ايضا خامسها قول الامام باطل لرجوع قول الامام عندنا الى الوحي بالنقل من النبي
وليس قول الامام عندنا عن اجتهاد وكما ستسمع في المنهج الرابع انشاء الله تعالى ثم قيل في وجه الحصر في الاربعة ان الدليل على الحكم الشرعي
اما وحي او غيره والاول اما نوع لفظه معجز وهو الكتاب اولا وهو السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحققه اولا والاول الاجماع والثاني
دليل العقل واما القياس فليس من مذهبنا كما مرت اليه الاشارة في صدر الرسالة وسنبطله في التنبيه [illegible]
بعد الاستصحاب في المطلب الرابع وههنا مطالب اربعة المطلب الاول في الكتاب وهو بمعنى المفعول وفي عرف [illegible]
غلب استعماله على القرآن كما غلب استعماله في عرف اهل النحو على كتاب سيبويه قيل القائل ابن الحاجب في المختصر وبعض [illegible]
القرآن مصدر كغفران وكفران بمعنى القراءة ثم نقل في العرف العام على كتاب الله الذي في ايدينا كلام منزل
في الحاشية المراد بالكلام ههنا الالفاظ على ما اتفق عليه الفريقين اعني المعتزلة والاشاعرة وفي وصف القرآن بالمنزل كلام طويل
مذكور في حواشي المصنف على تفسير البيضاوي والمنزل هو الكلام اللفظي الذي انزله جبرئيل على نبينا صلى الله عليه وآله [illegible]
اما بالتخفيف من الانزال فيدل على النزول دفعة او بالتشديد من التنزيل فيدل على النزول التدريجي للتنجيم والتفصيل
للتكثير وكثرة النزول يتصور لو كان منزلا على سبيل التدريج للاعجاز بسورة والجار متعلق بالاعجاز منه نفعة [illegible]
والضمير المجرور راجع الى الكلام فالحاصل ظاهر القرآن هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام والتعليل [illegible]
للاعجاز لاخراج بقية الكتب السماوية كالتورية والانجيل وغيرهما فانها لم تنزل للاعجاز والحديث القدسي فانه
منزل لفظه من الله تعالى لا لقصد الاعجاز واما غير الحديث القدسي فمنزل بمعناه قيل قائله الغزالي [illegible]
القرآن ما نقل بين دفتي المصحف تواترا اي نقل متواترا وهما اي التعريفان للقرآن المختاران للحاجبي
والغزالي دوريان مشتملان على الدور اما لزومه في التعريف الاول فلان فيه لفظ السورة والقرآن
داخل في تعريفها واما لزوم الدور في التعريف الثاني فلان فيه لفظ المصحف والمتبادر منه القرآن وقد ذكروا
في دفعه وجوها لا نطيل الكلام بذكرها فالحق ان يقال ان هذين التعريفين للقرآن بل الحدود كلها انما هي لتعيين المراد
بالقرآن لا لمعرفة ماهية القرآن فان القرآن يعرفه كل احد حتى الصبيان فلا مبالاة في لزوم الدور في مثل المقام [illegible]
مثل ذلك التعاريف قد يقع كثيرا كما عرف المحقق في الشرائع الماء المطلق بكل ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير
اضافة ابرا ولفظ الماء والكل الذي هو لعموم الافراد والتعريف انما هو للماهية قال شارح المدارك [illegible]
المصنف وغيره ان الغرض من هذه التعريفات انما هو مجرد كشف معنى الاسم وابدال لفظ مجهول بلفظ معلوم [illegible]

على هذا التعريف اذ قد يسأل اشتماله على لفظ الدال فيكون دورياً وعلى لفظ كل وهي لا تذكر في التعريفات لما بينها العموم للافراد و
انما هو للماهية انتهى موضع الحاجة خروج البعض اي بعض القرآن كالآية والآيتين من ظاهر التعريف الاول لما حيث
لا يصدق على الآية او الآيتين انهما كلام منزل للاعجاز بسورة منه او لا سورة لا آية وانما قال من ظاهر الاول لان لفظ
في قوله منه الكلام ظاهر انها للتبعيض فمعنى الحد على ما عرفنا القرآن كلام منزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام وظاهر ان الآية و
لا آيتين ليسا انهما كلام منزل للاعجاز بسورة هي بعض هذا الكلام لان الآية ليست سورة وليست جزءاً لنفسها وقد يتأول في التعريف
بان المضاف محذوف فيه كلفظة جنس او غيره والمعنى ان القرآن كلام منزل للاعجاز بسورة هي من جنس هذا الكلام فهو خلاف
وهو اي خروج البعض لا يلائم الغرض اي غرض الاصولي لانه لا يبحث عن جميع القرآن بل غرضه متعلق ببعض الكتاب فانه
اذا قال وصل المسئلة الكتاب بينه وبعضه لا كله فالحد لا ينطبق على ما ينبغي انطباقه عليه ودخول تراجم المنسوخ في التعريف
الثاني فانه يصدق على التراجم انها منقولة بين دفتي المصحف وفيه ان المراد بالنقل المنقول عن النبي ص والتراجم لم تنقل عن
عهد النبي ص حتى ينقل عنه بل هي محدثة كالاخماس والاعشار وقيل في تعريف القرآن ما لا يصح الصلوة الا به بدون تلاوته
بعضه وان كانت التلاوة فالتقدير فلا حاجة الى قيد بالاعجاز كما قيل وهو اي هذا التعريف كالتعريف الاول في ايراد
الثاني فكما يرد على التعريف الاول انه يخرج عنه بعض الكتاب كالآية والسورة كذا يرد على هذا التعريف ايضا فانه لا يصدق
على الآية والسورة ما لا يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه والتأويل بحذف المضاف بان المراد ما لا يصح الصلوة بدون
تلاوة بعض نوعه وان كان يشمل الآية لكنه خلاف الظاهر مع دخول التشهد ونحوه من ذكر الركوع والسجود في التعريف
لصدقه عليها لانه تلاوة كل التشهد ونحوه يكون في الصلوة لا تلاوة بعض لان تلاوة الكل مستلزمة لتلاوة البعض فان
اخرجها اي التشهد ونحوه من التعريف بقيد التلاوة لان التلاوة تختص بقراءة القرآن دون غيره لما يصدق
الحد على غير القرآن فكما التعريفين الاولين في الايراد الاول وهو لزوم الدور فكما يلزم الدور على التعريف الاول يلزم على
هذا التعريف لان التلاوة هي قراءة القرآن وهي مأخوذة في حد القرآن فيتوقف القرآن على نفسه وقد قيل في تعريف
القرآن كلام لبعض نوعه معجز او كلام يحرم مس خطه محدثاً فكان اولى من الحدود المذكورة لسلامته عن
النقوض الواردة عليها ولكن يرد على الاول خطب امير المؤمنين ع في نهج البلاغة وادعية سيد الساجدين ع ولا ريب في
صدق انه كلام لبعض نوعه معجز وعلى الثاني نحو محمد بن عبد الله على العلم واسماء الائمة من بعض يحرم مسها محدثاً
لصدق انه كلام يحرم مس خطه محدثاً ولذا قال في الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل للاعجاز فان توهم انه لا يصدق
على البعض كالآية او الآيتين فان لا اعجاز في اقصر سورة مثلا لا في آية واحدة او آيتين لم يصدق عليه انه منزل للاعجاز اذ هو

فتامل والسورة طائفة اى قطعة من القرآن مصدرة فيه اى فى القرآن بالبسملة او براءة عطف على
البسملة دون الطائفة كما يشهد به السياق والسباق للعبارة وانما قيد بقوله فيه لاخراج السورة المكتوبة على حدة بدون
البسملة فانها وان كانت بدونها على حدة لكنها فى القرآن بالبسملة لا يخفى عليك ان الامامية رضوان الله عليهم قد اتفقوا على جزئية
البسملة للسورة فانها تكون السورة بدون البسملة لا يقال لها سورة كاملة فعلى هذا لا حاجة الى قيد فيه لاخراج المكتوبة
على حدة وينتقض طرده اى طرد الحد بصدور السور اى بالآية او الآيات الواقعة فى صدور السور فانه يصدق عليها
انها طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او براءة فزيد لسلامة الطرد فيه اى فى الحد متصل آخرها اى آخر
السورة فيه اى فى القرآن قيد فيه ههنا لا بدّ لدخول السورة المكتوبة على حدة فانها فى حال الانفراد ليست متصلة
آخرها بالبسملة او براءة باحديهما اى البسملة او براءة فينتقض عكسه اى عكس الحد بالاخيرة اى بالسورة الاخيرة وهى
هو سورة الناس فان آخرها ليس متصل باحديهما فزيد لسلامة العكس او غير متصل آخرها فيه اى فى القرآن بشئ
منه اى من احديهما كما يدل عليه السياق والسباق فصار التعريف هكذا السورة طائفة من القرآن مصدرة فيه بالبسملة او
براءة متصل آخرها فيه باحديهما او غير متصل فيه بشئ منه وما قال الشارح رحمه الله من ان ضمير المجرور فى منه يرجع الى القرآن او راجع
الى احديهما ففيه طرد التعريف بدخول كل جملة من السورة اخذت من صدرها وضم الى من ارجعه الى احديهما فقد اخطأ خطأ
بينا فان التعريف سالم من نقضه لان صدور السورة قد خرج بزيادة قوله متصل آخرها فيه باحديهما كما مر من المصنف على الشارح
الظاهر انه غفل قوله او غير متصل فيه بشئ منه ولم ينظر ما قبله فيا للناس من غفلته بحيث تمهد بها الانسان ونسب الخطاء الفاحش الى القاضى
من الشراح فطرح ح اى حين زيادة القيود المذكورة فى التعريف استقامته اى استقامة تعريف السورة وهو اى بحيث
حالية يعنى الحال ان الحد عنها اى من الاستقامة بمعزل اى جانب يعنى ان الاستقامة فى جانب والتعريف فى جانب آخر لاجل
لا استقامة لانتقاض طرده اى طرد التعريف ببعض سورة النمل فان البسملة فى تلك السورة فى الاوسط فيصدق
على اوائل السورة متصل آخرها بالبسملة وعلى اواخرها متصل اولها بها مع اتصال آخرها بالبسملة او انتقاض طرده
بالسورتين فصاعدا فان التعريف يصدق عليها من حيث المجموع مع ان مجموع السورتين وكذا الازيد ليس بسورة وقيل
السورة طائفة منه اى من القرآن ذات ترجمة اى لها لفظ مخصوص ماخوذ من الشرع يدل على خصوصها كسورة
الحمد وسورة البقرة وغير ذلك وينتقض طرده اى طرد هذا الحد بآية الكرسى ونحوها كآية التطهير وآية المباهلة اذ
يصدق عليها انها ذات ترجمة ولقب مخصوص من الشارع وهو لفظ آية الكرسى وغيرها مع انها ليست بسورة ورد هذا الرد
كما قال المؤلف مذكور فى حاشية المحقق الشريف على الكشاف بارادة الاسم اى المراد بالترجمة الماخوذة فى الحد هو الاسم

Scanned by TapScanner

العلمي لا مطلق اللفظ الدال على المعنى بعينه و هي اى آية الكرسي اضافة محضة ليست علما و تعسفه اى تعسف
هذا الرد ظاهر لان دعوى ان سورة الكهف و العنكبوت بالنحو الى حد التسمية آية الكرسي ليست كذلك تعسف بحت و لو
بالترجمة الماخوذة في الحد المكتوب في العنوان اى ما كتب على نحو اسمها من عدد آياتها و اسماء مدنية او مكية لا استقام الحد لكن
مع زيادة لفظة فيه في آخر التعريف لئلا يخرج السورة الخالية عن الترجمة هكذا في الحاشية خاتمة فصل القرآن الذي
هو في ايدينا اليوم وجوب العمل عليه متواتر لا شبهة تعتري فيه و اما تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله فمشكل توضيحه قد اختلف في وقوع
التحريف و النقصان في القرآن فعن اكثر الاخباريين انه وقع و هو الظاهر من كلام الكليني قدس سره و شيخه علي بن ابراهيم القمي
و الشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج و قال السيد و الصدوق و المحقق الطبرسي و جمهور المجتهدين بعدمه و قد
ذكر السيد العلامة نعمة الله قدس سره في رسالة منبع الحيوة ادلة الاول منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما روي عن امير المؤمنين عليه السلام
انه سئل عن المناسبة بين قوله تعالى و ان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن و ما روي عن
الصادق عليه السلام في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف هذه الامة خير امة و قد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت و انما نزلت و كنتم خير ائمة اى
الائمة من اهل البيت و منها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم
تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتاب كبير الحجم و منها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح و الوقائع و كتاب الوحي
كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة و كان رئيسهم امير المؤمنين و قد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام و الا ما يوحى اليه في
المحافل و المجامع و اما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته و منازله فليس هو الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه كيف ما دار
فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله الى لقاء حبيبه و تفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين القرآن كما
انزل و شده بردائه و اتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال لن تروه
و لن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال و هذا القرآن كان عند الائمة عليهم السلام يتلونه في خلواتهم و ربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة
الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله عليه السلام و انا استمع حروفا من القرآن ليس على
ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله مه كف عن هذه القرائة و اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله على
حده و اخرج المصحف الذي كتبه علي و نحو ذلك ذكر كثير الاخبار ورد بها و ما للاختصار رددناها اما ادلة القائلين بعدم وقوع التحريف و
النقصان فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و فيه انه لا دلالة فيه على ما ادعوا و قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر و انا له
لحافظون و فيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي هو بايدينا و المحفوظ هو القرآن الذي عند الائمة مع احتمال كون لحافظون
بمعنى لعالمون و ما قيل ان القرآن الذي هو بايدينا ايضا محفوظ عن ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة فهو ليس بمصداق الآية كما لا يخفى

وقوله ان جواز التبديل في القرآن يوقع البحث على المجازة وعلى استنباط الاحكام منه وفيه ان التبديل لم يخرجه عن حد الاعجاز لبقاء الاسلوب
البلاغة الذين بهما مناط الاعجاز بحال العاجل سائر وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل خبر على حصول الزيادة بل ادعى على عدمها الشيخ في التبيان الطبرسي في
مجمع البيان الاجماع والدخلية في اخراجه عن حد الاعجاز مع الزيادة غالبا وكذا لا يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام حتى يشكل في استنباطها بل الظاهر من بعض
الاصحاب دعوى الاجماع عليه واما الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار عليه فلا ينافي ما ذكر من
من وقوع التغيير في الكتاب كما انهم امرنا بالتمسك باهل البيت وقد صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو شغله في
فيه واما الاخبار الواردة عن الائمة في التمسك بالقرآن واتباعه فيجوز ان يكون قد جوزوا العمل به من باب التقية بحكم
الظاهر كما في القراءات السبعة المتواترة ونحو ذلك ولا يخفى عليك ان القول بجواز الحمل من باب التقية في كل الاحوال
سواء كان محل التقية ام لا بعيد غاية البعد وكذا القول بالتحريف والنقصان مطلقا في القرآن يوجب مفاسد شتى
الاعتماد عليه نعم لو قيل بان المخالفين والمنافقين لما كانوا يبذلون جهدهم في اطفاء انوار اهل البيت واختفاء فضائلهم
ومناقبهم لئلا يظهر على الخلق مراتبهم التي عند الله لهم ولا يكون حجة على الخلائق لاستحقاقهم الرياسة والخلافة ولئلا يبطل خلافة
الخلفاء المتغلبين ولا يحصل لهم الغلبة والسلطنة على الناس كي يكون خلافة المتغلبين هباء منثورا فقصوا وبدلوا الآيات التي
كانت تثبت فضائلهم ومناقبهم ورياستهم وخلافتهم عليهم السلام والاخبار الواردة في النقصان ايضا تدل على شمل هذا النقصان
واما دون تلك الآيات فهي باقية الى الآن كما كان من دون تغيير وتبديل اصلا فليس له غاية البعد فتامل في هذا المقام فانه من
مزال الاقدام ويقتضي بسطا في الكلام لكن الوقت لا يرخصنا بالاتمام لتوفر الدواعي على نقله اي نقل القرآن لتضمنه التحدي
والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام وكلما يتوفر الدواعي على نقله فهو متواتر بحكم العادة وما لم ينقل تواترا فليس بقرآن
ههنا ايرادات ولها اجوبة تركناها رعاية للاختصار فهم القرآن يجوز العمل بمحكماته نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث
منعوا الاستدلال بمحكماته كما قال صاحب الفوائد المدنية ان القرآن ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية فلا يجوز استنباط
الاحكام من ظواهر كتاب الله الا بعد السماع من الصادقين ولبعض الاخبار الدالة على اختصاص علم القرآن بالمعصومين
والله لا يجوز تفسيره لغيرهم والحق ان الكتاب حجة يجوز العمل بمحكماته نصا كان او ظاهرا ما لم يقم الدليل على خلافه لقوله تعالى
قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وكذا الدلائل على المطلوب
جمة مذكورة في المطولات قال العلامة في النهاية البحث الثاني انه يستحيل ان يخاطب بما له ظاهر ويريد غير المقصود من غير
قرينة الفرق بالقياس على كلام الاصحاب المرجئة انه قبيح لاشتماله على الاغراء بالجهل او التكليف بما لا يطاق واللازم باطل
بيان الملازمة انه قصد افهامنا والا كان عبثا فاما ان يقصد فهم ظاهره وهو الاغراء بالجهل او ليس ذلك مقصودا فهو تكليف

وذلك يستلزم تكليف ما لا يطاق اذ يمتنع فهم غير الظاهر من اللفظ من دون القرينة ولا امكان سوى الظاهر وايضا اللفظ الخالي عن
البيان يكون بالنسبة الى غير ظاهره مهملا انتهى قال العلامة صاحب المحاذي في حواشي الاصول بعد نقل كلام العلامة هذا الكلام
يدل على ان حجية ظواهر الكتاب مما اجمعت الصحابة عليها وايضا يدل على ان القول بعدم الحجية لا يتمشى على مسلك القائلين
بالحسن والقبح العقليين اعني الامامية ومن يحذو حذوهم انتهى لا يقال ارادة خلاف الظاهر انما يكون قبيحا لو لم يتمكن المخاطبون من الاستفسار
عن الائمة وقد امرنا بذلك فان الامر بالرجوع في تفسير ظواهر القرآن الى الائمة لا يرفع ضرره في الكتاب الا في السنة فانا نجوز كونه
من حديث الثقلين فليس الامر كذلك فانه لما اعلمنا النبي الامر بالتمسك بالكتاب ثم اردفه بعطف اهل البيت عليه صريح في ان كلا منهما
مستقل بالافادة واما عدم الافتراق فانما يدل على توقف فهم جميع القرآن على بيان اهل البيت ع لاجل ما هو لاجل اشتمال المتشابهات كما قال
وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وايضا ان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه ومتى ضمن فيه الاوامر
والنواهي والقصص المتضمنة على الوعد والوعيد انما هو لاجل ان يفهموا منه ليعتبروا ويأتمروا وينتهوا الا انه جعل مثل اللغز والمعمى لئلا يفهموا
شيئا وهذا خلاف الحكمة التي دل على ان القرآن ايضا الظاهرين تأمل فيه من الاذكياء وايضا قد ورد في الاخبار الكثيرة التي ادعي تواترها
في عرض الحديث المشكوك على كتاب الله فلو لم يكن الكتاب حجة فكيف يصح العرض عليه وما قيل من ان بيان الائمة للكتاب ايضا
نتمسك به ونعرض عليه لا بعبارته لان الاحتياج يكون على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى وبالجملة الاخبار متظافرة ومتكاثرة
في حجية الكتاب لا نذكرها مخافة الاطناب فان شئت فارجع الى اساس الاصول فانه قد قضى الوطر في تحقيق هذا البحث واما ما تمسك به
الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن بالنبي والائمة فالجواب عنه ان المراد بها حصر علم جميع القرآن بهم عليهم
السلام ونحن لا نتحاشى عنه لان الظاهر ان المتشابهات والمؤولات لا يعلم تأويلها الا الله والراسخون في العلم من الائمة الهداة
اما الاخبار التي تدل على عدم تفسير القرآن بالرأي والقياس ونحن نفصلها بعضها المحقق الطبرسي ره حيث قال واعلم ان الخبر قد صح
عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح فاجيب بان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق
الطبرسي كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في
القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من تفسير بالرأي وجواز العمل
بالظواهر ويمكن ان يراد به ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والعرف في بيان المعنى والميل الى معنى اللفظ بمجرد الاستحسان الذي منع منه ايضا
ان المحقق الطبرسي قدس سره كثير التفسير للالفاظ وبيان المعاني من دون نص واثر وبالجملة الاخبار من الجانبين متعارضة فلا بد من الحمل على الظاهر
منهما تعذر للتعارض وطرح كل واحد منهما ايضا محال لتجاسر على الحاشية وجامع الفضل لعدم الصدور عن الائمة وان تحصيل المطلوب الظن
ايضا بالاجماع ودليل العقل فلنا ان نقول ان العمل على الاخبار المؤيدة لمطلوبنا متعين لاعتضادها بظواهر الكتاب ايضا كما قال

أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها وقال تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وقال ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى
للمتقين وغير ذلك ولا ريب أن الخبر المعاضد بالكتاب أقوى وأرجح في العمل من غيره وأيضا العمل على أخبارنا لا يوجب طرح أخبار من
خالفنا لاحتمال أن يكون المراد بها عدم جواز تفسير المتشابهات من الكتاب بما لم يستند إلى قول المعصوم دون المحكمات منه أو عدم
جواز التفسير بواطن الآيات دون ظواهرها أو أعم منها بشرط وجود المعصوم ظاهرا أو إمكان الوصول إليه وأما العمل على الأخبار
المخالفة لمطلوبنا فيوجب طرح جميع الأخبار المجوزة العمل بالظواهر المعلومة الصدور عن الأئمة الأطهار والأول هو الأولى كما
لا يخفى (٢) البسملات في محالها وهي أوائل السور وأما البسملة الواقعة في وسط سورة النمل فلا خلاف في جزئيتها وكونها
آية من القرآن أجزاء منه أي من القرآن خلافا لقوم أبي حنيفة حيث قالوا إن البسملات ليست من القرآن كما روي عن أبي حنيفة
وقال متأخروهم إنها آية منفردة من القرآن ليست جزءا من سورة ما بل أنزلت للفصل فيقرأ في الختم مرة وليس عليها متعينا
لأجل إبهامها والخيار للقارئ فلا يلزمه في الختم قراءتها مرة واحدة في أي موضع شاء وبعض الشافعية وأهل المدينة ومنهم المالك وأهل الشام ومنهم
الأوزاعي وأهل البصرة على أنها جزء لسورة الفاتحة فقط دون باقي السور وأكثر الشافعي والإمامية على أنها جزء لكل سورة وهو
الحق والدليل عليه ما أشار إليه بقوله لإجماعنا معاشر الإمامية بحيث لا يعرف فيه خلاف أحد وتظافر النصوص عن أئمتنا
أي كون البسملات جزء السورة وإن شئت فطالع كتب أحاديثنا وللروايتين الدالتين على الجزئية الواردتين عن
ابن عباس أولهما في شأن من تركها أنه قال سرق الشيطان من الناس آية وثانيتهما من تركها فقد ترك مائة وأربعة
عشر آية من كتاب الله وفي متن الرواية بحث بسط المصنف فيه الكلام في العروة الوثقى وكيف ما كان ففي الدلائل على الجزئية
هو التواتر والإجماع وتظافر النصوص الصحيحة عن المعصومين (ع) وإنما ذكرت الروايتان مؤيدتين للمطلوب لا أنهما دليلان مستقلان
على المطلوب فتأمل والاتفاق الكل من الخاصة والعامة على إثباتها أي البسملة بلون خطها أي خط المصحف بحيث لا
ولم يفرقوا بين كتابة البسملة وكتابة المصحف بأن يكتبوا المصحف بالسواد والبسملات بغيره من الحمرة بل خلفا عن سلف يكتبون
البسملات بلون خط القرآن كويل وفبأي أي كما أن قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وقوله فبأي آلاء ربكما تكذبان يكتب بلون
خط القرآن مع تكررهما فيه كالبسملة وهما جزءان فالبسملة أيضا جزء بلا فارق مع مبالغة السلف في تجريد بل بما أي
تجريد خط المصحف عما هو ليس بقرآن حتى أنهم غايروا التراجم بسلائق تمتازها منه وأما البسملات فقد خطوا بلون القرآن
ولم ينكر أحد من الصحابة فتكون جزءا منه وإلا لمنع الصحابة من كتابتها بلون خط القرآن لمبالغتهم في حفظ القرآن وصيانته عما
ليس منه حتى أنهم منعوا الكتابة أسامي السور بلون خط المصحف لئلا يختلط بالقرآن غيره فعلى الشائف مثل هذا الاهتمام والمبالغة
مع ملاحظة الإجماع والنصوص المتظافرة لا يبقى ريب في جزئية البسملة باحتمال الشارح جعلها من جميع ذلك إنما الحكم بكون البسملة من القرآن

Scanned by TapScanner

او على انها جزء من السورة او جواز ان تكون آية مفردة كتبت في اوائل السور تبركا وتيمنا او تكون آية مكررة محققا اول كل القرآن
كما في الفاتحة بعد تمام كل سورة وقبل شروع سورة اخرى الا سورة برائة كما في غير الفاتحة فيكون القرآن مائة سورة وآيات
عديدة بعدد السور سوى برائة انتهى اقول ان تكرار الآيات ربما يكون شبيها بما سلف الآن من ان عدة المقولات في حيز [illegible]
هو الاجماع وتظافر النصوص عن الائمة عليهم السلام [illegible] الاجماع والنصوص كون هذه الامور مفيدة للمطلوب لا انها باستقلالها
كما زعم هذا الشارح ولا ادري ما الذي الجاه الى مثل تلك التكلفات التي صدرت من الشارح في مقامات عديدة كما عرفتها مسئلة القراءات
السبع المنسوبة الى القراء السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم متواترة وادعى جماعة من جماعة
الاجماع على تواترها بل الحق بعضهم بها القراءات الثلاث الباقية ايضا وهي قراءة ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين
وممن صرح بتواترها الشهيد في الذكرى والشيخ البهائي في روض الجنان نقلا عن الشهيد ومن المتأخرين شهادة الشهيد على ذلك
قال ولا يقصر ذلك من ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء
الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى انتهى وانكر بعضهم التواتر كالسيد
العلامة نعمة الله والسيد الجليل علي بن طاوس والزمخشري ونجم الائمة الرضي قال السيد العلامة نعمة الله [illegible] في مجموعة اعتنى
رسالته منبع الحيوة على ما نقل عنه بعد اختياره عدم التواتر وقد [illegible] علينا السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود
وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين الآية ونجم الائمة الرضي في مواضع من شرح الرسالة
احدها عند قول ابن الحاجب ولا يعطف على الضمير المجرور الا باعادة الخافض ثم ان ظاهر الاكثر ان القراءة متواترة ان كانت جوهرية فاما
ان كانت ادائية فلا واليه اشار المصنف بقوله الخلافات اي الجهة الجوهرية المنسوبة الى جوهر اللفظ والمراد بها ما يختلف
خطوط المصاحف والمعنى باختلاف القراءة فيه كملك ومالك مما يختلف فيه الخط والمعنى والدليل على تواترها انه يختلف بها
حفظ القرآن ومعناه وقد ثبت تواتر القرآن فيكون ايضا متواترة لتوفر الدواعي اليها ايضا لكونها من القرآن والا لم يكن كل القرآن
متواترا اما القراءة الادائية وهي التي لا يختلف خطوط المصاحف والمعنى باختلافها بل يختلف الهيئة فقط كالمد والامالة
مما يختلف به هيئة اللفظ دون المعنى فلا اي ليست متواترة لعدم توفر الدواعي اليها لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ
ليست كلاما والادائية من صفاتها وايضا انها لا توجب اختلافا في معنى القرآن حتى يتعلق بها الدواعي تواترها ولا عمل بالشاذ
اي بالقراءة الشاذة اي ما نقلت آحادا والعدم ثبوت كونها من القرآن ومثاله ما نقل في مصحف ابن مسعود فصيام ثلثة ايام
متتابعات فلا يجب التتابع علينا بهذه القراءة بل الخبر لا يقبل حجة اي الشواذ كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مذهب
ابي حنيفة انتهى لنا ان الدليل قد قام على جواز العمل بالسنة على اخبار الآحاد واما القرآن فلا يثبت بالآحاد وذهبت المجتهدين

هو غير احكام الآيات وهي الآيات الدالة على المبدأ والمعاد والقصص وغير ذلك اولا غرض يتعلق بالمجتهد من حيث هو مجتهد بها وهي اي
آيات الاحكام خمسمائة آية تقريبا وقد بسطنا الكلام فيها في مشرق الشمسين وهو كتاب للمصنف روح الله روحه
قال الشارح المحشي ان المؤلف رح حاول ذكره فيما بقي منه فاخترمته المنية فنزل ما سيرقمه منزلة المرقوم قدس الله روحه المطلب
الثاني من المنهج الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة يقال سنته فلان اي طريقته وفي اصطلاح الفقهاء المستحب وفي اصطلاح
اهل الاصول ما قال المصنف رح وهي قول النبي ص او فعله او تقريره غير قرآن ولا عادي قيل الظاهر من القول اعم من الكتابة
والاشارة ومن الفعل اعم من الترك والمراد بالتقرير هو سكوته ص وعدم انكاره من فعل وقع بحضرته او اطلع على الفعل الواقع في
ولم ينكر فذلك يدل على الجواز ان لم يكن هناك مانع من خوف لتقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصلحة
كما افاده صاحب القوانين اعلى الله مقامه وانما قال غير قرآن لئلا ينتقض طرد التعريف بالقرآن فانه ايضا قول النبي والجواب بان القرآن
قول الله وقد حكاه النبي يوجب خروج الحديث القدسي من السنة فانه ايضا ليس قول النبي ص بل قد حكاه من الله تعالى وخرج ما حكاه
النبي من كلام الانبياء السابقين سلام الله عليهم اجمعين مع انهما معدودان في السنة فينتقض عكس التعريف خلا بان يراد بالقول
الذي مع ما صدر عنه ص وان لم يكن قوله حقيقة فيدخل القرآن في السنة فاحتيج الى اخراجه عنها باضافة غير قرآن كما فعل المصنف رح
ومع ذلك ايضا ينتقض التعريف بالاقوال والافعال والتقريرات العادية الطبيعية ص كطلب الاكل والشرب والقيام والقعود
والتقرير عليها اذ يصدق على جميع ذلك انها قول النبي او فعله او تقريره غير قرآن مع انها ليست سنة فزاد قوله غير عادي لاخراج
ذلك وقد توقف البعض في تقييد المذكورات بغير العاديات وما يحكي احدها الى القول او الفعل او التقرير للنبي يسمى خبرا وحديثا
نبويا فعلى هذا السنة هي المحكي عنه والحديث هو الحكاية فالنسبة بينهما مباينة كلية وستعرف العموم من وجه منهما ان شاء الله تعالى وقد يطلق
عليه مطلقه اي مطلق الحديث سواء كان المروي عن النبي او الامام كلام يحكي قول المعصوم اماما كان او نبيا او فعله او تقريره
وهذا اعم من التعريف الاول مطلقا لصدقه على حكاية قول الامام لكونه معصوما ايضا وعدم صدق الاول دون الثاني على حكاية قول
الامام وينتقض طرده اي طرد هذا التعريف بجميع عبارات الفقهاء الذين ينقلون الحديث باعتبار تجويزهم لنقل الحديث بالمعنى
اي بجواز نقل الحديث بالمعنى ولا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في ذلك كما صرح به بعض المحققين لكن لا بد لذلك النقل لمن هو عارف بمعاني
الالفاظ ومواقع المعاني ومناهجها ومغايبها وعالم الفنون العربية فيصدق على تلك العبارة انها كلام يحكي قول المعصوم الخ الا ان يلتفت
الحيثية في التعريف ويقال الحديث كلام يحكي قول المعصوم من حيث هو حكاية قول المعصوم لا يرد بتلك العبارات فانها من حيث هي حكاية
قول المعصوم حديث ومن حيث انها مؤدى اجتهادهم ليس بحديث وينتقض عكسه اي عكس التعريف بالكلام المسموع من
المعصوم غير محكي عن مثله اي عن معصوم آخر ولا شك انه حديث لكن لا يصدق عليه انه كلام يحكي قول المعصوم

حينئذ لانه نفس قول المعصوم لا حكاية فيه عن معصوم آخر والتزام تصحيحه اي غير صحيح مثل ذلك الكلام من الحديث لتوقفه على عدم
سماع احد من الاصحاب منه اي من المعصوم حديثا اصلا الا حكاية المعصوم عن مثله اي معصوم آخر فالاولى
في التعريف اي تعريف الحديث هو قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره لا ما فيه من تعقب القول بغيرها فانه لا
فيدخل فيه الكلام المسموع من المعصوم وفيه ان لفظ الحديث منقول عن معناه اللغوي الذي هو الخبر فانه والخبر مترادفان فلابد من
جعل المنقول اليه حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره الا ان في ذلك النقل نقل الكل الى بعض افراده ومثل هذا شايع واما جعل المنقول
اليه نفس القول لكان انه في تلك نقل اللفظ الى مباينه غالبا فان غالب اقوال المعصوم ليس بخبر فالانسب بقاعدة النقل ما ذكرنا
فتأمل فيه وكيفما كان فالنسبة بين السنة والحديث عموم من وجه لتصادقهما على قول النبي وتفارق السنة عن الحديث في حكاية
قول المعصوم دون النبي اذ لا يصدق عليه انه حكاية قول النبي وتفارق الحديث عن السنة في فعل النبي وقوله او تقريره فلا يصدق عليه
انه حكاية فعل النبي او تقريره ومنها اي الكلام الذي لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا عندنا معاشر الامامية فاطلاقه على ما ورد
عن غير المعصوم من الصحابي والتابعي تجوز كما صرح به المصنف في رسالته الوجيزة في الدراية واما عند العامة فكلما ينتهي الى النبي
او الصحابي او التابعي فهو حديث واذا احطت بما تلونا عليك خبرا فاصغ بسمعك الى ما نقول فاعلم ان قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره
كل ذلك حجة ونحن نختم الكلام فيها في اصول ثلثة الاصل الاول حجية قول المعصوم مما لا ريب فيه بل هي من ضروريات الدين
اذا كان المعصوم هو النبي ومن ضروريات المذهب لو كان المعصوم غير النبي والدليل عليه قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم وقد ثبت في محله ان اولي الامر هم ائمتنا المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فالمراد بالولي هو الاولى بالتصرف والحاكم وليس هو الا الائمة عليهم السلام كما هو
مشروح في الكتب الكلامية باحسن التفصيل وايضا لو لم يكن قولهم حجة يلزم العبث في البعث ونصب الامام فان جل الفوائد
انما تترتب على حجية اقوالهم فلو لا حجيتها فلا فائدة لوجودهم الاصل الثاني اما فعل المعصوم فمن قبيل الافعال التي علم اختصاصها به
كوجوب التهجد والوتر واباحة الوصال في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم وغيرها فلا خلاف في ان صدور مثل
تلك الافعال عنه لا يدل على مشاركتنا له فيها كما صرح به العلامة واما الافعال التي صدرت عنه بيانا لنا فهي بالنسبة الينا
كالمبين فان كان بيانا للواجب فواجب وان كان بيانا للمندوب فمندوب اجماعا كما صرح به العلامة ايضا وذلك
البيان اما ان يكون بالتصريح كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او بقرائن الاحوال كما اذا ورد في كتابه
لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص ولم يبينه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا له لئلا يلزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة وكذا لا خلاف في ان الافعال الطبيعية والجبلية من حيث هي هي من دون اعتبار جهة وخصوصية خارجة عنها

مطلق الاكل والشرب والنوم واليقظة ونحوها مباحة له وللنبي ايضا بالضرورة كما صرح به العلامة واما ما كان من الافعال مع اعتبار الخصوصيات الخارجية عن الذات كالاكل بكرة وعشيا واكل خبز الشعير والاكل لتحصيل القوة على العبادات وغير ذلك من الخصوصيات المذكورة في الاخبار المشتملة لبيان آدابها واحكامها فالظاهر انها راجحة في حقه والا فتكون راجحة للحرج البتة بل الرجحان لا يخلو عن الرجحان فانه معلوم من سجية نفوس المعصومين القدسية وعادتهم ان افعالهم العادية ايضا لا تكون عارية عن غرض صحيح متضمنة للقربة ويدل عليه خبر ان اولياء الله سكتوا فكان سكوتهم فكرا وتكلموا فكان كلامهم ذكرا ونظروا فكان نظرهم عبرة ونطقوا فكان نطقهم حكمة ومشوا فكان مشيهم بين الناس بركة وغير ذلك من الاخبار الكثيرة كما صرح به العلامة صاحب العماد واما هذه الافعال بالنسبة الينا فان كان صدورها بقصد الاسوة بالنبي ص او بنية القربة مع صلاحية الخصوصية لها فتكون راجحة والا فتكون مباحة اذا لم تقصد به نية امر قبيح كالاكل بنية تحصيل القوة على الزنا فتكون محرمة او مرجوحة كما صرح به العلامة صاحب العماد واما الافعال التي هي ما عدا تلك المذكورات فهي على نوعين اما ان يظهر فيها قصد القربة او لا يظهر فيها قصد القربة فالتي يظهر فيها قصد القربة فقد اختلف فيها فقال ابن سريج وابو سعيد الاصطخري وابن ابي هريرة وابو علي بن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة والمنقول المرتضى عن مالك على ما صرح به العلامة انها محمولة على الوجوب بالنسبة اليه ص والينا ايضا بالقرينة وحكي عن الشافعي انها للندب وبه قال امام الحرمين والمنقول عن المالك انها للاباحة وقال السيد المرتضى بالوقف وقال الصيرفي والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي قال العلامة صاحب العماد انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب ومطلق الرجحان في حقه وفي حقنا وهو الاظهر لان القربة تدل على ان الفعل عبادة وهي منحصرة في الواجب والندب فالحمل على احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فالاقتصار على القدر المتيقن وهو مطلق الترجيح اولى وخصوصية الوجوب او الندب وان كانت محتملة لكن اصالة البراءة يحكم بعدمها ولان قوله تعالى ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر عام لا دلالة له على التخصيص والتقييد وان كان محتملا لكن هذا الاحتمال لا يخرج العام عن العموم والاطلاق كما في سائر العمومات والاطلاقات الوارد في كتاب الله وكلام المعصومين ع وايضا يدل على اصالة الاشتراك في العبادات كثير من كلام الائمة حيث علقوا استحباب العبادة او وجوبها علينا بفعل مثلها النبي كما ورد في رواية عمر بن ابي المقدام قال حدثني من سمع ابا عبد الله ع يقول اني لاعجب ممن يرغب عن ان يتزوج اثنتين اثنتين وقد تزوج رسول الله ص اثنتين فلو لم يكن الاصل ذلك لم يكن معنى التعجب المصحح الاحتجاج قال الصادق ع اربع من سنن المرسلين التعطر والسواك والنساء والحناء وقال ابو جعفر ع ان رسول الله كان يكثر السواك وليس بواجب فلا يضرك تركه في فرط الايام وكذا الروايات متوافرة تحت القائلين بالوجوب قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ضميمة انه ينبغي ان يحمل فعله على علم مرتبته من وجوب

وسوق الآية يأباه ان الآية دلت على ان ترك الاسوة مستلزم لعدم الرجاء فيكون حراما ورد بان التأسي عبارة عن الاتيان
بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله بالوجوب والندب من حيث انه فعله وهو لا يحصل الا بعد حصول العلم بوجه فعل الغير و
المفروض ان العلم لم يحصل بوجوب فعله فكيف يكون الاتيان بالفعل بنية الوجوب اسوة له وحمل فعله على الوجوب نظرا الى انه اعلى
مراتبه ليس اولى من حمله على الندب بل حمله على الندب اولى من الوجوب فان شان النبوة يناسب ان يكون طلب افعال
الندب لان ايقاع المندوب ادخل في المدح بالنسبة الى فعل الواجب واستدلوا ايضا بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
سوق الدليل ان الامر بمعنى الفعل حقيقة والضمير المجرور يرجع الى النبي كما اختاره في تفسير جمع الجوامع فالمعنى فليحذر الذين يخالفون
عن فعل النبي ص وفيه ان المتبادر من الامر هو القول كما هو شائع في الاستعمال وايضا المتبادر من ضمير المجرور رجوعه الى الله فلا يتم
التقريب كما لا يخفى وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وفيه ما مر في التأسي من ان المتابعة والتأسي بالغير لا يحصل الا بعلم وجه
فعله وبقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وقوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه ان الاطاعة هو موافقة الامر في
القول لا في الفعل وكذا المتبادر بقوله ما آتيكم هو القول سيما مع مقابلته قوله وما نهاكم عنه فانتهوا فلا يتم التقريب فيه وغيرها من
الوجوه الخمسة وشبهة الجهة الوجوب بادنى تامل واما حجة القائلين بالندب فهي اصالة عدم الوجوب بعد عدم دليل قائم على الوجوب
وفيه ان فعله لو كان مقترنا بالقرينة فالاصل عدم الوجوب واولوية الندب بنسبة شان النبوة وعليه
لكن القدر المتيقن ان يكون الندب هو المتيقن لاحتمال غيره فالحمل على مطلق الرجحان هو المتيقن بلا معارض واما حجة القائلين بالاباحة
فليست ظاهرة على ان احتمال الاباحة مرجوح بالقرينة الراجحة في افعاله كما هو شان النبوة او الامامة وحجة القائلين بالوقف
عدم الجزم باحد ما من المذكورات وفيه ما لا يخفى من رجحان الفعل في حقه كما مر الى هنا كان الكلام في الافعال التي يظهر فيها
قصد القربة واما التي لا يظهر فيها قصد القربة فلا خلاف فيها كالاختلاف المتقدم كما صرح به العلامة في النهاية وقال صاحب
المعالم اعلى الله مقامه والاظهر من الاقوال هنا القول برفع الحرج في حقه وفي حقنا هو الحق فانه القدر المتيقن بالنسبة
لامتناع صدور الاثم عنه واما بالنسبة الينا فلاصالة الاباحة مطلق الوجه الذي فعله وله شواهد من الاخبار منها صحيحة جميل بن دراج
عن ابي عبد الله ع انه قال لا باس ان تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي فان النبي ص كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض
وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد وهكذا غيره من الاخبار ثم ان معرفة وجه فعل المعصوم من الوجوب
والندب اما ان يكون بنصه ع بان ما فعلته واجب او بانه امتثال لامر يدل على الوجوب نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة الدال على الوجوب
او بامر يدل على الندب نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا او بانضمام القرائن كقضية الصائم لما رواه ام سلمة من فعله ص واتباع
الناس عنه الخلق كما هو فعله وغيرها من القرائن منها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه لو افقد الدليل على الوجوب

والمناسب بهذا ما افاده المحقق صاحب القوانين اسكنه الله في اعلى عليين الاصل الثالث وتقرير المعصوم ع حجة وهو عبارة عن سكوته وعدم
ترخصه عن فعل وقع بحضرته او في عصره واطلع عليه لم ينكره فهو يدل على الجواز اذ لم يمنع مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او
معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح وحاصله عدم المنع يكفي في المقام ويحتجوا على ذلك بلزوم النهي عن المنكر عينا
على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم اذ الظاهر من السكوت الرضا في الفعل قال المحقق في المعتبر على ما حكي
صاحب القوانين واما ما يندر فلا حجة فيه كما روي عن بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله فلا نغتسل لجواز
ان يخفى فعل ذلك على النبي فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه قال المحقق القوانين لايقم قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة
او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اولا قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه وعن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي ع اذا عرفت هذا
فاعلم ان عندنا معاشر الامامية افعال الائمة المعصومين ع واقوالهم وتقريراتهم كفعل النبي ص وقوله وتقريره حجة بلا فارق على التفصيل
المسطور لثبوت عصمتهم ووجوب اتباعهم والتاسي بهم تنبيه فيان حجية الحكم الذي حكم به المعصوم في المنام مستنده ما روي
ان من رآه فقد رآه فان الشيطان لا يتمثل بصورته وان الرؤية فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق انه رآه على
الاطلاق ووجب بجاري انه راى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولينا الرضا ع فقال ع هو رسول الله من رآه فقد رآه مع
من المعلوم ان الرائي لم يره في اليقظة قط ويدفع ان كثيرا ما نرى في المنام صورهم ونظيره في اليقظة انه كان عالما بالحكم في
حكاية رؤيا المفيد حيث راى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها والحسنين ع معها قالت له في المنام علمهما الفقه فجاء
في يوم الغد بهما السيد المرتضى والرضي ره وقالت يا شيخ علمهما الفقه لا يخفى عليك ان حكاية رؤيا المفيد لا تقع المعارضة لما روي
عن المعصومين ع والتفصيل المقام يقتضي بسط الكلام فقد ذكر في ذكر الرؤيا والمنامات التي يتعلق بها بعض اساتذتنا العظام حيث ذكر في مصنفاته
ما رآه من المنامات الشريفة فاقول اولا حين كنت متوطنا بارض الطف وهي كربلا على صاحبها الالاف التحية والثناء رايت ليلة
فيما بين النائم واليقظان ان القي عليهما برد ان اسود ان وعند المحراب الداخل للمسجد رجل جالس بهيئة المتشهد في الصلوة متعمما ويجد انه
وعلى يديه كتاب كريم بحذاء الوجه كانه يتلوه فسئلت عن بعض من في المسجد باسمه وشخصه فاجابني انه حسين بن علي عليهما السلام
روحي لهما الفداء فدنوت لاتحمل بكمال صورته واستفيض بزيارته فجلست بيساره مقابل جلسته الشريفة مقبلا اليه ملقيا كفي
على الارض فمددت عنقي للزيارة فاذا هو متلثم بلثام المجد والكرامة فجلست هنيئة فانصرفت فرايت امورا اخرى
المنام الثاني فقد رأيته في البلدة ان كنت جالسا ليلة الجمعة على السرير مرسلا قدمي الى الارض بعد ان مضى ساعات
او ثلاث ساعات من الليل وكان في جنبي الايسر زوج اختي ليشرب الغليان وقال لي اشرب به فاجبته بتدخينه فبينما انا جالس
اذ غلبتني سنة فرايت خلف كتفي الايمن علي بن ابيطالب عليه السلام واقفا قائم جاد ونام

اسنامي معنى شعر عربي فانه نسيته وهو لطيف فقلت يا مولاي ما فهمت بعد فقال لي ورمي الى الغطاء اعده مرات عديدة على لسانك فستكشف
معناه على خاطرك فلبيته ع فيما انا اكرره اذ فاذا انتبهت حتى ورد القيظ لشرب القليان ۲ اما المنام الثالث فقد رأيته حين اسطر
هذا الكتاب في قرية من قرى جونفور تسمى بهادي بان رقدت ذات ليلة فرأيت اني قد وصلت ارض الكوفة وطيبها فدنى بجبانها
بخاصاته ثلثة اقرع فصاعداً وفيها وتلك البيت في الهندي مسكنه احدهما الحسن بن علي ع وثانيهما الحسين بن علي عليهم السلام و
الحسن حاكم خليفة على الارض يفصل المقدمات الدائرة عنده وكان لنا مقدمة مع اليهود وهي انهم ينهونا بانا لا نحب
بالاعلام والضرائح كما هي المرسوم في زماننا وبلدنا في مصائب الحسين ع بالطريق كما نذهب بها فيه ولقبوا بنا انا نحن نحبها
بالاعلام والضرائح من بين قومنا على زعمنا نحن لا نقبل قولهم وننتصر على فعلنا المرسوم فحضرت انا ومن معي من اهل السند خدمة الامام
حسن بن علي عليهما السلام جليس وقد ارتدى وقبلت يده وهو متبسم لنا انه وجالس متكيا على سريره ع فاذا برجلان شيخان من
اليهود حضرا فطفقت اباحثهما وانازعهما في امرنا الذي فيه فقال الرجلان اليهوديان ان كنتم لا تدعون بالاعلام من بين قومنا
نعطيكم عوضا عنه كذا روفية دنم الحيتو المقدار فوضعوا على يد الامام عشرين روفية من غير ابانه واخذها ع بيده فوا حد لغلبنا
لكن ما اقر بانه لنا وما اخذناها وما نهينا انا ايضا عن فعلنا المرسوم فقمت من حضرته ع واتيت انا بيتا آخر رأيت
فيها حسين بن علي عليه السلام متحيرا متحسرا فانما يجئ ويذهب من جانب الى جانب كانه هو متفكر فلما رأيت هذا انصرفت فانتبهت
هذا ومن جملة الاحلام رؤيا ينبغي ذكرها في هذا المقام تتميما للمرام قد قصها علي والدي المرحوم حشره الله مع الائمة المعصومين سلام
الله عليهم اجمعين وهي هذا انه قال لما ندرت جابي سيد الشهداء في السفر الاول وكنت اتت معي ابن خمس او ستة سنة فلما دخلت
ذلك المشهد ودخلت الحرم الشريف الحسيني للزيارة فطلب الخدام مني شيئا كما هو عادتهم وعادتهم حيا عطيتهم شيئا وكان
قربانهم ورئيسهم لقبه الحاجي مهدي الكاموني فوقعت بيني وبينه مكالمة ومشاجرة عظيمة حتى جرحني بكلماته الخشنة
فانصرفت عنه واتيت عند الضريح المقدس فاخذته بيدي ع واستغثت وبكيت وجرى
على لساني ما تاذيت من كلام الحاجي فعدت الى منزلي ورقدت ليلة ذلك اليوم محزونا مكروبا فلما طلع الفجر الاول سمعت
رجلا يدق الباب ويصوت بصوت عال اعاتبا افتح الباب فقمت وفتحت الباب فاذا الحاجي مهدي الكاموني قد وقع على قدمي
فقلت لم ذا فقال استقيل منك فاعف عني واغفر لي ما جرى بيني وبينك من المكالمة فسئلت عن سبب ذلك فاجابني باني
رأيت البارحة سيد الشهداء ع يقول انك قد آذيتني بايذاء ولدي و زائري قال والدي المرحوم فاجبته بالعفو
الا ان قص الرؤيا بحضرة علماء هذه الارض المقدسة ومجتهديها واكتبها واختم بخاتمك فقال الحاجي سمعا وطاعة فكتبها وقصها
بحضرة المجتهدين وختم ... شاهدين بان الحاجي قد راى هذه الرؤيا واقر بالرؤية بمحضرنا وذلك المكتوب

Scanned by TapScanner

الى الآن موجود عندي مختوم بخاتم الحاجي وهو تيمم المجتهدين بل الحاجي المرحوم ما دام كان حيا يرسل المكاتيب الى والدي
المرحوم في بلدة لكهنؤ هذا ولي منامات أخرى لا يليق ذكرها في هذا المقام فصل الخبر يطلق تارة منصوبا على الظرفية على
ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية والاكثر الاشهر استعمالا في عرف اهل الحديث منا وعرفت تعريفه
في الفصل السابق وكذلك الاثر ايضا مرادف للحديث وقيل بان الاثر اعم مطلقا من الحديث والخبر باي معنى اخذ وقيل
الخبر ما ينقل عن النبي ص والاثر ما يحكى عن التابعي وقد يطلق الخبر على ما ورد عن غير المعصوم من الصحابي والتابعي ونحوهما كما صرح
به المصنف في رسالة الوجيزة في الدراية والمراد بالصحابي من لاقى صحبة النبي بالايمان ومات عليه مثل ابا العبادلة الثلثة وهم
عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن زبير والمراد بالتابعي من لاقى الصحابي ونحوهم من تابعي التابعين وهو الاشهر في
الاستعمال والاوفق بعموم معناه اللغوي كما صرح به الشهيد في الرعاية على ما نقل عنه الاستاد العلامة في شرحه للوجيزة وقد
يطلق على ما يقابل الانشاء كما هو مصطلح اهل العربية ويسمى اي الخبر اي حين ما يقابل الانشاء بكلام
لنسبته خارج كما حقق في تعريف القضية في اول الكتاب والمراد بالخارج الواقع ونفس الامر فلا يرد ان النسبة قد تكون
في الذهن كما في علمت وليس لها خارج وباقي الكلام قد مر منا ايضا في تعريف القضية فلا طائل باعادته وقد يتفرع على ذلك انه لو
قال لاحدى زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي طالق فاخبرت به احديهن كاذبة فيقع الطلاق لصدق تعريف الخبر على
الكاذب ايضا وفيه ان المتبادر من الخبر هو الخبر الصادق بل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي وقد صرح به بعض الاعلام
التفتازاني ثم انهم اختلفوا في تعريف الخبر نحو اختلافهم في تعريف العلم وذكره يوجب طولا وصدقه اي الخبر وكذبه
اي الخبر مطابقة الواقع وعدمها اي عدم مطابقة الواقع هذا التعريف للصدق والكذب هو الاقوى والاجماع على
ان اليهودي لو قال الاسلام حق يحكم بصدقه ولو قال بخلافه يحكم بكذبه لا اي ليس صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقة
لاعتقاد المخبر وعدمها اي الاعتقاد كالنظام اي كما هو مذهب النظام من المعتزلة ومن تبعه فقال الصدق عبارة
عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فعلى مذهبه قول القائل السماء تحتنا معتقدا
به صادق والسماء فوقنا غير معتقد به كاذب ولا اي ولا الصدق والكذب عبارة عن مطابقة الخبر لهما اي للاعتقاد و
الواقع معا وعدمها اي عدم المطابقة لكليهما معا كالجاحظ اي كما ذهب اليه الجاحظ فانه اثبت الواسطة بين الصدق
والكذب فان الخبر اما مطابق او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور فالصدق هو
المطابقة مع اعتقادها والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة فتكون الستة البواقي وسائط بينهما لا صدق ولا كذب
[illegible] اي [illegible] جزء [illegible] النظام [illegible] لنا فقوله قال الشهيد [illegible]

Scanned by TapScanner

لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم على المنافقين انهم كاذبون
في قولهم انك لرسول الله مع ان قولهم هذا مطابق للواقع فعلم ان قولهم هذا وان كان مطابقا للواقع لكنه ليس مطابقا
لاعتقادهم فلذا قال تعالى انهم كاذبون فظهر ان الصدق هو المطابقة للواقع والاعتقاد كليهما واجيب عنه بوجوه الاول
قول المصنف في زعمهم حاصله ان المراد بقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون انهم كاذبون في زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاذب
لا انهم كاذبون في نفس الامر والواقع كما توهم والثاني ما قال او في الشهادة اي المراد انهم كاذبون في الشهادة
وادعائهم انها من صميم القلب وخلوص الاعتقاد كما يدل تاكيد الكلام بانواع التاكيدات كلفظ ان واللام وجملة
الاسمية والثالث ما قال او في تسميتها اي الشهادة باضافة المصدر الى المفعول الثاني حاصله انهم كاذبون في تسميتهم
هذا الخبر الشهادة فان الشهادة هي ما هو من صميم القلب وخلوص الاعتقاد وليس هذا الخبر عندهم كذلك فقد كذبوا في تسميته
الشهادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق ان في الجواب الاول تكذيبهم باعتبار المشهود له فانه كان
غير صادر عن عقيدتهم بلا مرية من الاوهام وفي هذا الجواب تكذيبهم باعتبار اطلاقهم على مثل هذا الكلام اسم الشهادة مع
انه لا يسمى شهادة فيكون كذبا البتة فتامل والرابع ما قال او في استمرارها اي الشهادة فانها جملة قولهم نشهد انك
لرسول الله جملة مضارعية تدل على الاستمرار التجددي فمعنى الآية ان شهادتهم مستمرة متجددة في غيبته وحضوره فالمراد
انهم كاذبون في هذا الاستمرار التجددي لكونهم منافقين يظهرون الايمان بحضوره والكفر والطغيان اذا لقوا الذين آمنوا
قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن والخامس ما قال او في لازم الفائدة
توضيح هذا الجواب موقوف على بيان مقدمة وهي ان المخبر اذا اخبر بخبر فقد يكون قصده افادة المخاطب نفس الحكم كقولك
لمن لا يعلم قيام زيد زيد قائم فمقصود المخبر من هذا الخبر افادة المخاطب بان زيدا قائم ويسمى فائدة الخبر وقد يكون قصد
المخبر بالاخبار انه عالم بالخبر الذي اخبرت به كقولك لمن حفظ التورية وهو يعلم انه حفظها قد حفظت التورية فمقصود
المخبر بهذا الخبر انه عالم بانك قد حفظت التورية لا اعلام المخاطب بحفظه التورية فانه كان عالما بذلك من قبل
فالاول يسمى فائدة الخبر والثاني لازم فائدته واذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل الجواب ان المقصود من قولهم انك
لرسول الله لازم الفائدة يعني انا قد نعلم ونعتقد انك لرسول الله فحكم الله تعالى عليهم انهم كاذبون في هذا اللازم
غير مطابق للواقع عندهم والجواب السادس ما قال او في حلفهم على عدم النهي عن الانفاق حاصله ان عبد الله
بن ابي كان من رؤساء المنافقين قال ذات يوم في غزوة الجنود لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا
من حوله وقالوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فوصل هذا الخبر الى رسول الله فطلب عبد الله

الى مع صحابة فجاؤا عند النبي وحلفوا على انهم ما قالوا ذلك القول فاوحى الله سبحانه الى النبي انهم كاذبون في
حلفهم فحلفهم غير مطابق للواقع فلا تعتبر ايها النبي بصدقهم فحينئذ ثبت الحجة عليهم في هذا
الخبر فقد تبين في الكذب المقرر من الاغراض والغرض من الكاذبين هذا التسلية والوقاية من القتل
والتسبي وعدم ترديد الكفار خبره اي خبر النبي ليس بين الافتراء والاخبار حال الجنون بل انما هو اي الترديد
بين الافتراء وعدمه هذا جواب عن احتجاج الجاحظ على ما اختاره من ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة قال ان الكفار حصروا اخبار النبي بالحشر والنشر والبعث في الافتراء و
الاخبار حالة الجنون على سبيل منع الخلو ومرادهم بالاخبار حال الجنون الكذب لانهم جعلوا ذلك الاخبار قسيما
للافتراء الذي هو الكذب فيكون غير الكذب لانه قسيم الكذب وما ارادوا بذلك الاخبار الصدق ايضا لانه بعيد بمراحل عن
الآية لانه خلاف معتقدهم فلا محالة يكون المراد بالاخبار حال الجنون ما هو ليس بصدق ولا كذب لانهم عقلاء
اهل اللسان عارفون باللغة لا بد لكلامهم من محمل صحيح فثبتت الواسطة فاجاب عنه المصنف بان ترديد الكفار ليس
بين الافتراء والاخبار حال الجنون بل هو بين الافتراء وعدمه اذ الافتراء والكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فكانهم
حصروا الخبر الكاذب في نوعي الكذب اي عن عمد وغير عمد فلم تثبت الواسطة بين الصدق والكذب وفي هذا المقام
تفصيل يطلب من القوانين للمحقق ابي القاسم بن الحسن الجيلاني على الله مقامه واجزل في الخلد اكرامه فصل
الخبر اما معلوم صدقه بالضرورة او بالنظر او معلوم كذبه بالضرورة او بالنظر او غير معلوم صدقه وكذبه فهو اما مظنون
صدقه وكذبه او متساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد
نصف الاثنين فضرورته ليس من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل هي لمطابقة الخبر لما هي في نفس الامر ضرورة
والثاني مثل خبر الله ورسوله فانه موافق للنظر الصحيح والثالث الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر
العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال وقد صرح به العلامة الجيلاني في القوانين
ثم الخبر باعتبار آخر ينقسم الى متواتر وآحاد وكما اشار اليه المصنف حيث افاد الخبر المتواتر في اللغة تتابع امور واحدا بعد
واحد ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى من الوتر وهو الفرد والتاء بدل من الواو وفي الاصطلاح خبر جماعة
يفيد بنفسه القطع بصدقه اي بصدق الخبر كذا عرف المتواتر الاكثرون وذكروا ان قيد بنفسه لاخراج
ما علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنها عادة من الامور الخارجية كما في الخبر المحفوف بالقرائن
وستعرف ان ما المخبر القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا والمراد بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة فمنها ما يتعلق

بحال المخبر كاتصافه بالصدق وعدمه ومنها ما يتعلق بالسامع ككونه خالي الذهن عن الشبهة وعدمه ومنها ما يتعلق بالمخبر عنه ككونه قريبا للوقوع او عدمه ومنها ما يتعلق بنفس الخبر كالهيأة المقارنة بالخبر الدالة على الوقوع وعدمه ثم المراد بجماعة الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة كما اشعر اليه ايضا اشتراطهم في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب عادة فحينئذ لا حاجة الى ذلك الاشتراط بل الاشتراط يخالف تقييدهم بنفسه لان الظاهر من اشتراط الكثرة هو ان للكثرة دخلا في حصول العلم لولاها لما حصل العلم والظاهر من قولهم بنفسه هو ان المدار على ما يحصل منه العلم من غير اعتبار الكثرة على ما حققه محقق الجيلاني في فوائده ولهذا قال الاولى في تعريف التواتر ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة العلم واليه يشعر ظاهر كلام المصنف ايضا في الوجيزة حيث قال فان بلغت سلاسله في كل طبقة حدا يؤمن معه تواطئهم على الكذب فمتواتر فتامل وشبهة نصيبة الجمع السمنية بضم السين وسكون الميم طائفة من الهند منسوبون الى سومنات اسم موضع من بلاد الهند كذا في الحاشية قال الشارح السندلي والصحيح ان سومنات اسم صنم كان بالهند كسره محمود الغزنوي والسمنية طائفة من البراهمة كانوا يعبدون ذلك الصنم ويفهم من شرح المختصر وغيره من الكتب ان السمنية طائفة من عبدة الاصنام والبراهمة طائفة اخرى منكرون للرسالة بارض الهند ما موجود من البراهمة ومولد امة النظر او لنسبت الى رجل اسمه برهام وكلاهما متفقان في عدم افادة التواتر العلم انتهى واهية خبر لقوله وشبهة السمنية اي ساقطة عن درجة الاعتبار وهي شبهات منها الاول ان التواتر اتفاق جم غفير على خبر واحد وهو مثل اتفاقهم على اكل طعام واحد وهو محال ورد بانه قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه وفقده فيما ذكره والثاني ان الكذب على كل واحد من المخبرين جائز لعدم العصمة والجملة مركبة من الآحاد فيكون الجميع كاذبا قطعا ومع جواز الكذب عليهم لا يحصل العلم ورد بان حكم واحد يغاير حكم المجموع كما ان الجند يجتمع على فتح البلاد فادرون واحد واحد عجزوا والثالث لزوم اجتماع النقيضين اذا اخبر جماعة بخبر واخرى باخبر نقيض ذلك فيلزم القطع بكليهما كما هو مقتضى التواتر ورد بان مثل ذلك محال لا يقع عادة والرابع ان اليهود والنصارى قد نقلوا عن موسى وعيسى تواترا بانه لا نبي بعدي فيلزم قطعه فيبطل دين محمد ص ورد بمنع حصول التواتر في نقلهم لانه قد اشترط فيه تساوي الوسائط في افادة العلم وليس كذلك في اليهود والنصارى لان بخت نصر قد استاصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر على ان عدم العلم بتساوي الطبقات كاف في المنع والنفي كاف للثاني فتأمل والخامس انا نجد فرقا بين وجود السكندر وكون الواحد نصف الاثنين فان الثاني اقوى من الاول فلو افاد التواتر العلم

Scanned by TapScanner

لما وجد التفرقة ورد بان العلوم تتفاوت بالوضوح وغيره من جهة كثرة المؤانسة ببعض دون بعض والسادس لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا لما خالفناكم لان الضرورة مما لا يخالف فيها ورد بان الضرورة قد يخالف فيها من جهة المكابرة والعناد على ان هذه الشبهة لا على افادة التواتر العلم بل على افادته العلم الضروري هذا ثم انهم اختلفوا في العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري . وقال الكعبي وابو الحسين البصري وغيرهما انه نظري وعن المرتضى الميل الى الواسطة والسيد توقف في موضع وقال بالتفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة لبسط الكلام فيه يجر الى انفتاح باب الاطالة وشرطه اي شرط افادة الخبر المتواتر القطع امور منها بلوغ رواته اي رواة الخبر في كل طبقة من الطبقات حدا بالنصب على مفعولية البلوغ يؤمن ويحفظ معه اي مع ذلك الحد تواطؤهم اي توافقهم على الكذب اي اجتماع هذا العدد لا يجوزه العقل عادة ومثلوه بالعلم بالبلدان النائية والامم والملوك الماضية فانها وانا لم نشاهدها الا انه يحصل لنا العلم بها بالاخبار المتظافرة عن جمع كثير لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب فصار ضروريا كالمشاهدات والظاهر من كلام شيخنا المحقق ابي القاسم بن حسن الجيلاني والمحقق السيد ابراهيم القزويني ان تلك الامثلة ليست من باب التواتر بل هي شبيهة بالاجماع قال شيخنا الجيلاني قدس سره انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم وذلك السلف خلفا عن سلف عن عدد يحصل به التواتر وهكذا الى ذلك وانه يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بالظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل لكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر ولا نقل عن سلف في غيره ويفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والامم الخالية انما من هذا الباب لا من باب التواتر في هذا العصر وكذا تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فحكاه افراد واحد دون المشاهدين لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فعلى هذا اجتماع اليهود والنصارى على الاعجاز وعلى ملتهم ليس من احدى القبيلتين الا التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف

Scanned by TapScanner

من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما الغلبتي ومن شروط التواتر استنادهم اي الرواة الى الحس اي يكون علمهم الحاصل بالخبر مستندا الى الحس اذ الاتفاق على الخبر بسبب العقل كحدوث العالم مثلا لا يفيد القطع لعدم مدخلية العقل في النقل ومنها عدم كون المخبرين ظانين ومستند ظنهم امر واحد بل لابد كونهم عالمين او ظانين مع اختلاف حصول اسباب الظنون وتعدده ليمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدم كون المخبر به عجيبا غريبا كما لو اخبروا بركوب شخص ذي عشرة راس على حمار ذي جبل واحد وعشرة اذان ونحو ذلك لكن مع ملاحظة الموارد اذ قد لا يكون في المخبر به غرابة في بعض الموارد كما اسند امر غريب الى نبي او وصي ومنها عدم كون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد يؤدي الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر هذا الشرط للسيد المرتضى رضي الله عنه كما سيجيء قيل ان هذا الشرط اغلبتي اذ قد يمكن حصول القطع للمسبوق بالشبهة او التقليد ايضا والمصنف لم يتعرض لبعض الشروط لعدم وقوعه غالبا واشترط البعض شروطا اخرى من الاسلام والعدالة واختلاف النسب وفساده اوضح من ان يذكر وقال البعض اقل العدد الذي يحصل به التواتر خمسة او ستة او اثنى عشر او عشرون او اربعون او ثلث مائة او ثلثة عشر على اختلاف الآراء والحق عدم اشتراط العدد وفيه واليه اشار بقوله **وحصر اقلهم في عدد مجازفة** اي دعوى بلا دليل كبيع المجازفة عن غير وزن ولا كيل بل المناط فيه هو حصول العلم من جهة الكثرة وهو يختلف باختلاف الموارد و فرب عدد يوجب القطع في موضع دون آخر وقول المخالفين كالحاجبي والآمدي وغيرهما باشتراطنا معاشر الامامية دخول المعصوم في التواتر افتراء لا اصل له ولم يقل به احد منا قيل العلامة نسب هذا القول الى ابن الراوندي نعم شرط السيد المرتضى رضي الله عنه ووافقه المحقق ممن تأخر عنه عدم سبق شبهة تؤدي الى اعتقاد نفيه اي نفي الخبر وانما اشترط ذلك ليندفع كلام الكفار في تواتر معجزات النبي وكلام المخالفين من اهل السنة والخوارج في تواتر النص الوارد على واقعة خم غدير على الوصي حيث قال الكفار لو تواترت معجزات النبي مثل شق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع وغيرها لوصلت الينا و حصل لنا العلم مثلكم وكذا قال العامة والخوارج في وصاية علي امير المؤمنين ع فاجاب السيد بان قبل

Scanned by TapScanner

هذا الخبر وحصل لكم الشبهة والتقليد باعتقاد ما ينافي هذا الخبر فكيف يحصل لكم العلم اذ عدم سبق الشبهة الكذائي من شروط حصول
العلم اما الكفار فقد اشتبه عليهم ان مثل تلك الخوارق يمكن ظهورها على يد الساحر ايضا واما العامة فقد اشتبه عليهم ان
على خلافة ابي بكر على انا نقول حصول العلم لشخص دون شخص لا يقدح في التواتر اذ يجوز عدم حصول العلم بوجود مكة لمن
كان وراء الجبل ولم يبلغ اليه الخبر بوجودها نحو بلوغه الينا اما لو بلغ الخبر اليه ايضا لحصل له العلم ايضا تتميم واعلم ان التواتر
اما لفظي او معنوي فالاول ما كان اللفظ او الالفاظ المنقولة فيه قطعية سواء كان المعنى ايضا قطعيا ام لا والثاني ما كان
المعنى فيه مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه لتصادقهما على ما كان اللفظ والمعنى كلاهما
فيه مقطوعا كقوله تعالى قل هو الله احد ولا اله الا الله فهو متواتر لفظا ومعنى اما لفظا فلانه قرآن وقد ثبت تواتره
اما معنا فلانه لم يختلف احد من اهل الاسلام وتواترت رواياتهم على انه يدل على نفي الاضداد والانداد له تعالى
وصدق الاول دون الثاني على بعض القرآن مما تواترت الفاظه دون المعنى وصدق الثاني دون الاول على
كشجاعة علي عليه السلام فانه قد تكثرت الاخبار في وقايعه واختلفت كما روي انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي
خيبر كذا فحصل الجزم والقطع بذلك القدر المشترك وبسبب كثرة الاخبار وان كانت مختلفة لم تبلغ حد التواتر انه ع
كان اشجع الناس ثم اعلم ان التواتر اللفظي على ما افاد شيخنا السيد ابراهيم المنسوب الى القزوين اعلى الله درجته
في اعلى عليين في ضوابطه منحصر على ستة اقسام والتواتر المعنوي على صور اربعة اما الستة الاول فبيانها ان الناقلين
اما ان ينقلوا الخبر باللفظ الواحد من دون تغير فيه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه وهو الاول منها والثاني
ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة المترادفة المعنى مثل ان ينقلوا ويقول البعض سمعته يقول الهر طاهر والاخر سمعته
يقول السنور طاهر والاخر السنور نظيف والاخر الهر نظيف وهكذا والثالث ان ينقلوا بالالفاظ المختلفة الغير
المترادفة لكن تدل المجموع على القدر المشترك بالالتزام مثل ان ينقلوا سمعته يقول الماء القليل الملاقي للنجاسة لا
والاخر يقول سمعته يقول لا تتوضأ منه والاخر لا تشربه والاخر اهرقه وهكذا فهذا المجموع تدل بالالتزام على نجاسة
الماء القليل والرابع ان ينقلوا الالفاظ المختلفة الدالة على القدر المشترك بالتضمن كما اذا قال واحد منهم ضرب زيد
عمرا والاخر ضرب زيد بكرا والثالث ضرب زيد خالدا وهكذا وبهذا المجموع يحصل القطع بضرب زيد بالتضمن وان لم
يحصل العلم بالمضروب والخامس ان ينقلوا الالفاظ المتفاوتة الدالة على القدر المشترك بالمطابقة والالتزام
كما اذا قال احدهم سمعته يقول الماء القليل الملاقي للنجاسة نجس والاخر سمعته يقول اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء
فهذان القولان يدلان على نجاسة الماء القليل لكن دلالة الاول مطابقة والثاني التزام ان قلنا ان دلالة

المفهوم التزامية فالسادس ان يكون الدلالة على القدر المشترك بالمطابقة وبالتضمن كما اذا قال احد قد وقع الضرب اليوم
من عمرو والآخر انه ضرب عمرو اليوم بكرا فالقولان دالان على وقوع الضرب من عمرو لكن الاول بالتضمن والثاني بالمطابقة
ويمكن زيادة الاقسام بجعل دلالة البعض بالتضمن والآخر بالالتزام وغير ذلك واما الانواع الاربعة للتواتر المعنوي
فالاول ان يكون المعنى المنقول في واقعة واحدة كما اذا اخبر كل الناقلين عن مقاتلة زيد وشجاعته [illegible]
الثاني ان يكون المعنى المنقول في وقائع متعددة يدل كل واحد من الوقائع على المعنى بالتضمن مثاله كالرابع من امثلة
الاول والثالث ان يدل كل من الوقائع على المعنى بالالتزام كما ذكره واحد منهم غزوة خيبر بالتفصيل والآخر غزوة بدر
والآخر غزوة احد وهكذا فيحصل منه العلم الاجمالي بالشجاعة علي ع والرابع دلالة المجموع من حيث المجموع على
بالالتزام كما اذا قال احدهم قتل زيد عمروا في حرب كذا والآخر قتل زيد بكرا في حرب اخرى وهكذا فيحكم العقل
بشجاعة زيد لان هذه الافعال وقعت منه بالاتفاق هذا ويمكن زيادة الاقسام ههنا ايضا لكن التفصيل
لا يفيد انتهى مفاد كلامه وما اي الخبر الذي لم يتواتر ولم يبلغ رواته على حد التواتر قلت او كثرت فهو
خبر الآحاد والمستفيض ما زاد نقلته على الثلثة وهو قسم من الآحاد كما هو ظاهر كلام المصنف في الزبدة وكلام العلامة
العلامة مد ظله في شرحها خلافا لمن جعله واسطة بين التواتر والآحاد كما قيل ولا يفيد الخبر الواحد بنفسه من حيث هو من حيث القرائن
الا ظنا ومراتب الظنون مختلفة كالمتاخم للجزم وغيره وقد يدعى ان الآحاد تفيد القطع مكابرة [illegible]
واعلم ان المذاهب في خبر الواحد اربعة على ما ذكره الشيخ في العدة قده الاول انه يفيد العلم عند انضمام القرائن
فقط وهو المختار كما سيجيء من المصنف والثاني انه يفيد العلم مطلقا والمعنى انه متى حصل خبر الواحد حصل العلم والثالث
انه يفيد العلم على الاطراد والرابع انه لا يفيده اصلا وانما يفيد الظن ان حف بالقرائن ثم ان القول بافادة
الخبر الواحد العاري عن القرائن العلم اذا كان المخبر غير عادل لم يذهب اليه ذو مذهب وكذلك العلم عند [illegible]
العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية كما صرح به صاحب القوانين فمحل النزاع هو الخبر الغير المحفوف بالقرائن
الخارجية اذا كان المخبر عادلا فذهب المحققون الى انه لا يفيد العلم وان كان المخبر عدلا وقال بعض اهل النظر
بافادته العلم في كل شيء وقال البعض بافادته العلم في بعض الاشياء والاقرب هو الاول لانه لو افاد العلم
لاجتمع النقيضان لو اخبر عادل بخبر وعادل آخر بخبر مناقض للاول ولا ريب في امكانه بل هو واقع اما
الامكان فيدل عليه ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة قال قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من اصحابنا
فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما

Scanned by TapScanner

ويجمد فيهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الحكم الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الحديث وغير ذلك من الاحاديث تدل على المطلوب واما الوقوع فهو ايضا كثير نحن نذكر واحدا منها بطريق المثال وهو انه روى محمد بن بابويه في الفقيه والخصال ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة والسند في الخصال صحيح باصطلاح المتأخرين وقد علم انه التزم في الفقيه انه لا يروي فيه الا الاخبار المعلوم الصدور عن الائمة وروى محمد بن يعقوب الكليني في الكافي ان يوم عرفة سنة حجة الوداع كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب المسطور مثل ما التزمه الشيخ الصدوق في الفقيه ولا ريب ان صدق خبر احد العادلين يستلزم كذب الآخر لان على خبر الكافي يلزم كون يوم الاحد يوم الغدير ثامن عشر ذي الحجة وبالجملة الدلائل على المطلوب وافرة قد استوفى الكلام فيه باحسن المرام العلامة صاحب الحدائق في اساس الاصول واذا عرفت هذا فلا تصغ الى من يقول بعدم تحقق الخبرين المتناقضين للعادلين قياسا على المتواتر في جواب الشبهة السوفسطائية و بغيره اي خبر الواحد قد يفيد العلم ان حف الخبر بالقرائن سواء كان المخبر عدلا او فاسقا وتقييد الحاجبي بالعدل غير مستقيم الا بالتكلف الذي اورده العضدي و مثلوا المحفوف بالقرائن بما لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ و جنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة بغير موت مثله وكذلك الملك واعيان مملكته فيحصل العلم بصحة ذلك الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك ولا ريب بل قد يحصل من دون ذلك وما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم بانه يجوز ان يكون قد غشي عليه فاتفق اوهام ولد آخر فجأة واعتقده المخبر انه هو المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية وكذا ما قيل ان ذلك العلم حصل من القرائن لا من الخبر كالعلم بحبل الحبلى وخجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها اذ القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بان العلم قد حصل بالخبر بضميمة القرائن ولولا الخبر لجوز موت شخص آخر وبهذا ظهر تزييف ما قال المصنف ره في الحاشية من ان الاستدلال بالمثال المشهور لا يحسم مادة الاشكال وبالجملة حصول العلم فيما نحن فيه ضروري لا يقبل التشكيك واليه اشار بقوله والمنازع في افادة الخبر الواحد المحفوف بالقرائن العلم مباهت اي بهتان ومكابرة ساقطة عن درجة الاعتبار اعلم ان الشيخ قد ذكر قرائن تدل على صحة ما تضمنته الاخبار التي تفيد العلم منها موافقة الخبر الكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع

والعقل ثم قال وهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمن اخبار الآحاد ولا يدل على صحتها انفسها لما بينا من
جواز ان يكون الاخبار مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان
خبر واحد محضا لا يتيقن فيه انتهى بالنقل عنه ولهذا قال البعض بعدم وقوع الخبر المحفوف بالقرائن القطعية في
الشرعيات قال المحقق ابو القاسم بن حسن الجيلاني في قوانينه اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة
والتابعين وللمقاربين من عهد الائمة عليهم السلام لا يمكن انكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلية واما في
امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا ثم قال بعيد هذا فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر مخالفة
الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه انتهى **فصل** يجوز التعبد بمعنى ان يوجب
الله تعالى علينا العمل بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم عقلا اجماعا منا بلا نكير سوى ما
حكاه المحقق عن ابن قبة وعليه اكثر المخالفين ايضا خلافا لشرذمة قليلة منهم ابو علي الجبائي من المعتزلة
وغيره لنا ان التعبد به واقع كما ستعرف فيكون ممكنا لا محالة والتكليف بالممكن لا يستلزم المحال وان
الخبر الواحد لا يفيد الا ظنا فلو كان التعبد به ممتنعا لكان الامتناع لسبب ظنيته ولو كان كذلك للزم ان يكون
العمل بكل الظنيات ممتنعا كالعمل بقول الشاهدين وبالآيات والاخبار المتواترة ظنية الدلالة فان مدلول
جميعها ظني وليس كذلك اما حجة المخالفين فهي انه لو جاز التعبد به لاجتمع النقيضان ولادى الى تحريم
الحلال وتحليل الحرام اذا اخبر العادلان بالحكمين المتناقضين واجيب اولا بعدم لزوم جمع النقيضين في
الصورة المفروضة لان في هذه الصورة نحن مكلفون بالتوقف او التخيير متى لم يوجد مرجح من العقل
والنقل وثانيا بالمعارضة بالتعبد بقول المفتي لو افتى بتحليل شيء ثم بتحريمه لو اخطاء في فتواه الاولى
وبالجملة فنحن مكلفون بالظاهر فما ظهر لنا بالادلة نعمل عليه حلالا او حراما وان كان في نفس الامر خلاف
ذلك وفي صورة التعارض نتوقف او نتخير كما عرفت واختلف اهل الحل والعقد في وقوعه اي
وقوع التعبد بخبر الواحد فمنعه السيد المرتضى رضي الله عنه وابو المكارم بن زهرة والقاضي
ابو القاسم عبد العزيز بن البراج ومحمد بن ادريس الحلي منا ومن العامة ابو بكر بن داود والقاساني
ووفاقا لكثير من قدمائنا هذا هو الباعث على نسبة المخالفين الى الفرقة الامامية رضوان الله عليهم
منع العمل بخبر الواحد كما نقله الحاجبي وغيره حيث قالوا يجب العمل بخبر الواحد خلافا للروافض وكانهم
[illegible] وقال به اي بوقوع التعبد به المتأخرون من اصحابنا

Scanned by TapScanner

كالمحقق والعلامة واشباههما ومن يحذو حذوهم ومنهم المصنف ره حيث قال وهو الاظهر بل هو المعمول بكل اصحابنا قديما وحديثا بلا نكير كما ستعرف بل لا يبعد دعوى التواتر المعنوي فيه كشجاعة علي ع بوجوه الاول الآيات كما قال للظهور قوله تع يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الله امر بالتبين في خبر الفاسق فخبر غير الفاسق لا يجب فيه التبين على المفهوم الشرط فحينئذ اما ان يجب قبول خبر العادل وهو المطلوب او لا فيكون العادل اسوء حالا عن الفاسق وهو باطل ضرورة وفي هذا المقام تفصيل يطلب من المطولات و لقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان المراد بقوله لعلهم يحذرون ان الواجب على القوم ان يحذروا او يخافوا من انذار الطائفة واخبارهم بالخوف لهم لان لعل للترجي وهو في حقه تع محال فيراد به الطلب اذ هو اقرب المجازات والطلب الذي هو اقرب مجازات الترجي لا يكون الا على سبيل الوجوب لان المترجي من حيث هو مترجي لا يرضى بالعدم وقوع مرجوه فثبت ان المراد بالطلب هو الوجوب فاذا وجب الحذر على القوم باخبار الطائفة وجب العمل على خبر الواحد لان اخبار الطائفة خبر واحد البتة لان الطائفة اسم للواحد كما قاله محمد بن كعب او للواحد فما فوقه كما قاله عكرمة او للاثنين كما قاله عطاء او للثلثة كما قاله الزهري ولان الفرقة اسم للجماعة واقلها ثلثة والطائفة بعضها وبعض الثلثة اما واحد واثنان وعلى اي حال فاخبار الطائفة ليس الا خبر الواحد فثبت المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول ان المراد بالانذار في قوله لينذروا انذار مجموع الطوائف من كل فرقة فحينئذ لا يكون الانذار من الاحاد بل من المتواترات وفيه ان نسبة انذار الطائفة الى القوم تقابل الجمع بالجمع لان القوم اسم جمع المقتضي للانقسام بان يكون انذار كل طائفة لفرقة الطائفة باقية لتلك الفرقة فلا يكون الانذار الا خبر الواحد وعليه يدل قوله اذا رجعوا اليهم لان المراجعة هي العود الى مكان نفر منه فلو كان المراد بالانذار انذار مجموع الطوائف لقوم فلا يصدق الرجوع لان الاتي الى قوم ابتداء ليس له القدوم لا الرجوع فالاشكال لا يساعد قوله اذا رجعوا والثاني ان المراد بالانذار هو الفتوى لا الاخبار بقرينة التفقه واجيب بان التفقه في اللغة التفهم وهو المراد والمعنى المصطلح بين الفقهاء مستحدث والثالث ان الانذار هو الخبر الخاص والمطلوب حجية خبر العادل مطلقا واجيب لما ثبت كون الانذار حجة ثبت المطلوب اذ لا قائل بالفصل على ان عمدة الاحكام هو الوجوب والحرمة وهما لا ينفكان عن التخويف فاذا ثبت دلالة الآية على قبول خبر الواحد فيهما ثبت فيما عداهما بالاولوية والرابع ذكر اكثر المفسرين في شان نزول الآية ومنهم الطبرسي ره ان بعد نزول الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان متى بعث رسول الله جيشا اسرع المؤمنون باسرهم الى النفر وانقطعوا عن تعلم

Scanned by TapScanner

الوحي وليتفقهوا في الدين فأمروا أن ينفر من كل فرقة طائفة إلى الجهاد ويقيم الباقون عند رسول الله صلى الله عليه وآله ليتفقهوا و
لينذر الباقون إذا رجعوا إليهم حتى لا ينقطع التفقه الذي هو الجهاد الأكبر فعلى هذا المتفقهون والمنذرون هم القاعدون لا
بالغزو أحد التواتر وأجيب بأن الفرقة تطلق على الثلاثة فصاعدا فيدل الآية على أن الواحد أو الاثنين الباقين من
الفرقة لو أخبر الذين نفروا إلى الجهاد لكان أخبارهما حجة وهو المطلوب فتأمل قوله تعالى إن الذين يكتمون ما
أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون قرر الله اللعنة على كاتم البينات
والآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله فيجب إظهارها على كل من شاهدها من يقين بعد الوقوف ثم الإظهار لا وجوب إلا على القبول
وإلا لكان عبثا فيكون خبر الواحد حجة إذ المراد بقوله يكتمون أعم من أن يكونوا كثيرين أو قليلين فتأمل ولكنه كذلك
قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون وتقريب ما مر والوجه الثاني من وجوه جواز التعبد بخبر

ما أشار إليه بقوله ولما شاع وذاع عن أصحاب أئمتنا ومن يليهم من شدة الاهتمام بأخبار الآحاد

وتدوينها والاعتناء بشأنها نقلا وتصحيحا والبحث عن حال رواتها ذما ومدحا وتعديلا و
جرحا وما ذاك إلا لأن الاهتمام المذكور لأجل العمل بخبر الواحد وإن لم يكن العمل به حجة لكان مثل ذلك الاهتمام عبثا و
أيضا اشتهر العمل عليه بين الأصحاب في كل عصر من تلك الأعصار في زمن إمام بعد إمام ولم ينقل عن أحد منهم إنكار العمل
ولا روي عن الأئمة حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون الأحكام بل وردت الأخبار عنهم تدل على
حجية خبر الواحد ستعرفها في الوجه الثالث فجميع ذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم على العمل به والوجه الثالث
الأخبار الدالة على حجية الآحاد وهي كثيرة نحن نذكر شطرا منها تيمنا وتبركا ومن لا يكفيه اليسير لا يجديه الكثير فمنها
ما في البحار نقلا عن أمالي الشيخ بإسناده عن أبي الحسن ع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من حفظ من أمتي أربعين
حديثا مما يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيها عالما ومثل ذلك نقل عن صحيفة الرضا ع عن آبائه
وعن عوالي اللآلي أيضا وجه الدلالة أنه لو لم يكن خبر الواحد حجة لم يتصور انتفاع الأمة بحفظه ولا يشمل هذا
خبر الفاسق لأنه خارج بالاتفاق ومنها ما رواه الكشي بسند صحيح عن عبد العزيز المهتدي والحسن بن علي
بن يقطين قال قلت لأبي الحسن الرضا ع إنا لا نكاد نصل إليك فنسألك عن كل ما نحتاج إليه من معالم ديننا
أفيونس بن عبد الرحمن ثقة نأخذ عنه ما نحتاج إليه من معالم ديننا فقال نعم وبهذا السند حسن عن عبد العزيز
قال قلت للرضا ع إن شقتي بعيدة فلست أصل إليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل
يقطين قال نعم قال مولانا محمد تقي المجلسي ره في روضة المتقين بعد نقل هذين الخبرين واعلم أن هذه الأخبار

واشار اليه مما تقدم تدل على حجية خبر الواحد بل يقتضي ايضا ما رواه عن ابي الحسن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ان شاء الله تعالى وهكذا الروايات بلغت حدا لا يبقى لمن تتبعها ريب في حجية خبر الواحد ان شاء الله تعالى والوجه الرابع الادلة الدالة على حجية الظن للمجتهد في زماننا تدل على حجية الخبر الواحد اذ هو ايضا لا يفيد الا الظن واحتجوا على حجية الظن بوجوه الاول لو لم يجز العمل بالظن لزم اما التكليف بالمحال او سقوط التكليف راسا بيان الملازمة ان اكثر الاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين طريق العلم اليها مسدود في زماننا اتفاقا ان التواتر وانتفاء طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد الا نادرا ووضوح ان اصالة البراءة لا تفيد الا الظن وان الكتاب ظني الدلالة فاذا كان الحال بهذا المنوال فالتكليف بتحصيل العلم بالاحكام تكليف بالمحال لا محالة وعدم تكليفه مع عدم جواز العمل بالظن بالاحكام يوجب سقوط التكليف والثاني لو لم يجز العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل كما صرح به العلامة في النهاية وغيره بيانه ان المراد بالترجيح هو الاختيار وبالمرجوح ان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه وبالراجح ان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ولا ريب ان القوي والعمل بالموهوم مرجوح ليس الكذب بل هو فيكون قبيحا عند العقل بالنسبة الى القوي والعمل بالراجح اذ هو حسن وترك الحسن واختيار القبيح مما لا يجوزه عقل عاقل متامل فيه والثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد انه حكم الله تعالى مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا وفي هذه الوجوه الثلثة ابحاث طويل الاذيال تركناها روما للاختصار تطلب من المطولات واما حجة المانعين للعمل بخبر الواحد وجوه الاول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى ان يتبعون الا الظن وهكذا الآيات الدالة على النهي والذم على اتباع الظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن والنهي والذم على اتباع الظن يوجب حرمة العمل به والجواب ان النهي عن اتباع الظن انما في حصول العقائد لا في الفروع لجريانه فيها كما عرفت بل هو جار في الامور الدنيوية ايضا فبها يعقل كما اذا حصل الظن بخبر المخبر بمسمومية الطعام وجب الاحتراز عنه عند عدم ما يدل على خلافه واليه اشار بقوله والنهي عن اتباع الظن المستفاد من الآيات انما هو اي النهي في الاصول اي الاصول الدينية للحكاية عن الكفار يعني الله تعالى حكى عن الكفار وذمهم على ما يظنون ويعتقدون على مظنونهم وما نهى عن اتباع الظن في الفروع ايضا كما توهم والثاني ان الخبر الواحد يفيد الظن واصالة البراءة ايضا

يفيد الظن فالظنان متعارضان فيتساقطان فلا عمل بالخبر ايضا والجواب ان الظن الحاصل من اصالة البراءة
يضعف بعد ورود الخبر الواحد فيكون الظن الحاصل من الخبر اقوى من ظن البراءة الاصلية فلا تعارض واليه اشار بقوله
واصالة البراءة ضعيفة بعده اي بعد ورود الخبر لان الاصل براءة الذمة عن التكليف ما لم يرد خبر
عن صادق واذا ورد فلا عمل على اصل البراءة والثالث انه يجوز ان يكون للخبر الواحد معارض اقوى منه
ويخفى او اطلعنا عليه فحينئذ العمل على خبر الواحد عمل بالاضعف مع وجود الاقوى وهو محرم والجواب واشار اليه
بقوله وتجويز المعارض الاقوى من الخبر مع عدم وجوده بالفعل لا يمنع العمل عليه قبل ظهوره اي ظهور المعارض
نعم حين تحقق المعارض القوي بالفعل لا نعمل على الخبر بمجرد الاحتمال فلا نعمل الا في المسح والرابع روي ان
النبي صلى الظهر ركعتين فقال ذو اليدين اخبر بان النبي ص اقصرت الصلوة ام نسيت فقال اي شيء من
ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فهذا يدل على ان الآحاد ليس بحجة والا لم يتوقف النبي ع بعد خبر ذي اليدين
والجواب توقف النبي لانفراد ذي اليدين بالخبر بين جم غفير من الصحابة فظن انه سهى او كذب فما حصل الظن
له حتى يعمل بمقتضاه على ان هذا خارج عن محل النزاع اذ النزاع في وجوب العمل علينا بالخبر الواحد فلا يلزم من عدم عمل
النبي ص عليه عدم العمل علينا واليه اشار بقوله والتوقف اي توقف النبي ص لعدل خبر ذي اليدين لانفراده
اي ذي اليدين بالخبر والاعلام بين الاصحاب المشاهدين لقضيته مع انه اي هذا الخبر مفيد لنا العمل بخبر الواحد
لان ضم الاثنين مع ذي اليدين لا يخرج الخبر من الآحاد وقد عمل به النبي ص لا مضر علينا ان ضم الخبر
وليس بصحيح لانه يثبت تجويز السهو والنسيان على النبي وهو بريء منه عندنا **فصل** واعلم ان العلماء قد ذكروا
للعمل على اخبار الآحاد شرائط كلها بالنسبة الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط
واليه اشار المصنف بقوله وانما يشترط للعمل بخبر الآحاد بلوغهم اي الرواة حين اداء الرواية وعقلهم
وذلك بالاجماع المنقول على عدم قبول خبر الصبي الغير المميز والمجنون المطبق واما المجنون الادواري فاذا نقل حديثا حين
الجنون فلا مانع من قبول روايته حين اداؤها في وقت الصحة واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور
العامة عدم قبول روايته وهو الظاهر من كلام المصنف ره واحتجوا باصالة العدم وبان ادلة حجية خبر الواحد ليست
بشاملة للصبي المميز وبالاولوية بالنسبة الى خبر الفاسق بان خبره مقبول بدون التثبت مع انه مكلف
وباعتبار التكليف له يعرضه خشية من الله فيكفه عن الكذب فخبر المميز لا يقبل بالطريق الاولى لانه ليس بمكلف له
يعلم انه رفع القلم عنه لا يعاقب على الكذب فتأمل فيه ويعزى الى بعض المخالفين قبول روايته قياسا على

جواز الاقتداء به وردّ اوّلاً ببطلان القياس وثانياً بمنع الحكم في المقيس عليه وثالثاً بوجود الفارق وهو تجويزهم
الاقتداء بالفاسق دون قبول روايته هذا لو ادّى الرواية قبل البلوغ امّا لو ادّاها بعده وتحمّلها قبله فلا مانع
من قبول روايته اذا كان جامعاً للشرائط المزبورة ولهذا قبلت الصحابة روايات ابن عباس وابن الزبير
والنعمان بن بشير وغيرهم ممّن تحمّل الرواية قبل البلوغ وهذا هو الوجه في اجماعهم على احضار الصبيان في
مجالس الرواية لتحمّلهم حينئذ وهو الظاهر من كلام المصنف ايضاً لانه يصدق على مؤدّي الرواية حين البلوغ
وان تحمّلها قبله بلوغ الراوي وردّ الصدوق رواية محمد بن عيسى عن يونس ليس من هذه الجهة كما توهّم
وعدالتهم اي الرواة هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب وظاهر كلام المصنف لكن الحق ان الراوي
ان كان ثقة في الرواية متحرّزاً عن الكذب وان كان فاسقاً بجوارحه يقبل روايته وفاقاً للشيخ والمصنف
في النهاية وصاحب القوانين وغيرهم من المحققين والدليل عليه عمل الطائفة على اخبار العامة الذين رووا
عن ائمتنا عليهم السلام وعلى اخبار الفطحية والواقفية والناووسية ممّن ليس باماميّ اثني عشريّ وظاهر انهم ليسوا بعدول على المعنى
المتنازع فيه قال الشيخ في العدة فامّا من كان مخطئاً في بعض الافعال او فاسقاً بافعال الجوارح وكان
ثقة في روايته متحرّزاً فيها فانّ ذلك لا يوجب ردّ خبره ويجوز العمل به لانّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة
فيه وانّما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة
اخبار جماعة هذه صفتهم قال المصنف في النهاية بعد نقل هذه العبارة انه غير بعيد وغير ذلك من الدلائل
ستعرفها ان شاء الله في شرط الايمان وحجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا الآية وجه الدلالة ان التبيّن
من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف
القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة لعدم الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر
فيما نحن بصدده من رواة الاخبار وفيه منع اطلاق الفاسق حقيقة على فاسد العقيدة الغير العاصي بجوارحه
ولو سلّم فتوثيقه وتفحّص حاله وخبره ايضاً تبيّن وتثبّت فالآية تدل على قبول خبر غير العادل بالمعنى المتنازع
فيه وتمام القول فيه يأتي في الشرط الآتي ثم ان عدالة الراوي تعرف بالملازمة والصحبة المتكررة حتى
يظهر سريرته علماً او ظنّاً وباشتهار عدالته بين العلماء والمحدّثين كالصدوق فانّ اشتهاره بها كاف ايضاً
وبالقرائن مثل كونه مرجعاً للعلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروي الا عن عدل وبخبر
العالم بعدالته مثل ان يقول هو عدل او يقبل شهادته ونحو ذلك وضبطهم اي الرواة والمراد بالضبط

غلبة ذكره وحفظه على سهوه ونسيانه ولا خلاف في اشتراط الضبط اذ غير الضابط لا يؤمن من السهو فيزيد في الحديث
وينقص ويغير ويبدل فيوجب الاختلال في الحكم المقصود فان السهو يوجب الغلط مع وجود احتمال الاشتباه
في سند الحديث وصحته وضعفه وليس المراد بالضبط من لا يسهو ابدا والا لانحصر العمل بالمعصوم عن
السهو وجوبا لكن اجماعا من العاملين بالخبر ويعرف الضبط بممارسة حال الراوي واختباره بمراجعة
اعتبار رواياته ايضا بالمرجح وبتنصيص العلماء من حيث انه ضابط وبشهادة العدول كقول علماء الرجال في حق احد
فهذا يدل على انه عدل ضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط الا ان العدالة كافية عن الضبط فلا حاجة اليه
لان العدل قد يسهو ايضا ولهذا قيل بكفاية الحديث بمجرد التحمل وحفظه ومعرفته بحيث يحصل له الاعتماد
ايمانهم اي الرواة والمراد بالايمان كون الراوي اماميا اثنى عشريا الا ان اشترط النجاشي من شروط
الاسلام لما ذكر فيما مر حتى لم يصف بالتشيع من الصحابة وعدم العمل بخبر
المخالفين لمذهبنا الاثنى عشري سواء كانوا من العامة او من سائر الفرق الشيعة من الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم مستندا بقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية لشمول الفاسق كل من خالف الحق وفيها عرفت
من منع اطلاق الفاسق حقيقة على المخالف المؤمن بالعبر الخاص ولو سلم فلا دلالة للآية على عدم
قبول رواية المخالف اذا كان ثقة لان صريحها كونه ثقة نوع من التثبت في خبره واذا جاءوا كما ستعرف
فالحق العمل على اخبار الموثقين وان كانوا مخالفين بوجوه الاول آية التثبت لانه توقف بالصدق الحاصل منه
فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فالآية تدل على حجية اخبارهم بالمفهوم وان قلنا الحق صدق
عليهم بكونهم فساقا بفساد عقائدهم فمنطوق الآية تدل على حجية اخبارهم لان توثيقهم ايضا نوع من التثبت
لان التثبت اما ان يكون بتفحص حال كل واحد من الاخبار او بتفحص حال الرجل في خبره فمتى حصل التثبت عن
حال الرجل وعلم انه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره الآحاد الفائدة وقد نص اصحاب الرجال
بتوثيق بعضهم كذا حقق المحقق ابو القاسم الجيلاني لا زال روحه مشمولة بالمراحم الرباني والثاني ما روي عن
الصادق ع انه قال لو نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع
فاعملوا به والثالث عمل الطائفة على اخبار العامة وسائر فرق الشيعة الغير الاثنى عشرية اما عملهم على
اخبار العامة فلما قال الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن الائمة ع اذا لم يكن في روايات
ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيها لما روي عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا

Scanned by TapScanner

الى ما رووا عن علي ؏ فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب
ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ؏ فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما العمل
على اخبار فرق الشيعة الغير الاثني عشرية فكما قال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه
ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية
مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة
والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف انتهى وبهذا ظهر عدم اشتراط الاسلام في الراوي وما استدل
عليه باية التثبت بطريق الاولوية بانه متى لم يقبل خبر الفاسق فعدم قبول خبر الكافر يكون بطريق الاولى فيه
مم اذ قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب ولو قيل سلمنا عدم تبادر
الكافر من الفاسق فلا نم تبادر عدمه ايضا قلنا غاية الامر فيه الشك لاحتمال كون الفاسق كافرا والاية
تدل على تعلق الحكم على من هو فاسق في نفس الامر لا من هو محتمل الفسق فما لم يثبت فسقه نعمل بخبره فتامل
واكثر الادلة الدالة على حجية الظن فمتى حصل لنا الظن بخبر المخالف قلنا العمل عليه بمقتضاها وبما بينا من
الادلة على المطلوب ظهر تزييف ما طعن الشارح رحمه الله على الشيخ والمصنف بان الحكم بعدالة الفاسق
في افعال الجوارح والقول بقبول روايته عجيب من الشيخ والحكم بعدم الاستبعاد عجيب من المصنف فانه لما كان
فاسقا ومرتكبا للمحرم ودينا مع علمه بانه حرام لم يورث الشبهة البتة فان القطع بالفسق يزاحم الظن بصدق
خبره من حيث انه خبره وان احتمل ان يحصل الظن بالصدق بالقرائن الخارجية والكلام في خبره من حيث
انه خبره انتهى لان المراد بالعدالة العدالة المطلوبة في الرواية وهو كونه ثقة متحرزا عن الكذب والكافر فاسقا
بالجوارح لا ما هي معتبرة في الشهادة فلا باس بقبول روايته كما عرفت لانا علمنا بتواتر اخباره وتظافر اثاره انه
لا يقول من تلقاء نفسه ويتفوه بما سمعه من دون تغيير وتبديل ومع ذلك روايته غير مخالفة لعمل الطائفة
فلا باس بالعمل على خبره ورب فاسق بالجوارح لا يتفوه باللحن ابدا بل يعده من عار اهل متهيبون عليه القائل
واما القرائن فقال الشيخ ايضا مفاد كلامه ان القرائن المقترنة بالخبر الدالة على صحتها اشياء مخصوصة
من موافقة الخبر الكتاب والسنة والاجماع والعقل والتواتر ونحن نعلم انها ليست في جميع المسائل التي
استعملوا فيها اخبار الاحاد لانها اكثر من ان تحصى انتهى فطعن الشارح مبني على عدم فهمه كلام الشيخ

قدس سره واكتفى الشيخ ابو جعفر الطوسي عن شرط الايمان بالعدالة اي باشتراط العدالة فانه قال
عدالة الراوي يعني كونه ثقة متحرزا من الكذب تغني من اشتراط الايمان فان رواية فاسد العقيدة مع
عدله معتبر كما عرفت مستقصى محتجا اي الشيخ بصيغة اسم الفاعل بعمل الطائفة بخبر ابن بكير وهو فطحي و
خبر سماعة بن مهران وهو واقفي وخبر بني فضال اي ابناء الحسن بن علي بن فضال وهم احمد ومحمد و
علي كلهم فطحيون واضرابهم كعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى الطاطريين كما مر فلو كان الايمان شرطا
في الراوي لما عملت الطائفة على اخبار هؤلاء وليس في اية التثبت حجة على الشيخ جواب عن توهم
متوهم ان الاية تدل على شرط الايمان في الراوي اذ هي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وغير المؤمن
فاسق فاجاب بان هذه الاية ليست صالحة للحجية على بطلان قول الشيخ لمنع صدق الفاسق على
المخطئ في بعض الاصول بعد بذل مجهوده اي المخطئ حاصله ان الاية تنطق بعدم قبول خبر الفاسق
ولا نسلم صدق الفاسق على من اخطأ في بعض قواعد الاصول بعد بذل جهده في تحقيق الحق واداء نظره الى ما وصل اليه وتعديل بعض
الاصحاب له على توثيقه اي ذلك المخطئ لان علماء الرجال قد وثقوا هؤلاء القوم الذين عمل الشيخ على اخبارهم
وما قال الشارح السندي ان الفسق هو الخروج عن طاعة الله سواء كان بعد بذل الجهد او غيره ممنوع لما
عرفت وستعرف من كلام الماتن والجامع الثلاثة التفسيق بان يصدق الفاسق على من وثقه الاصحاب
وفي بعض النسخ والا اي وان لم يمنع صدق الفاسق على المخطئ لارتفع الوثوق بعدالة اكثر الموثقين
من اصحابنا الذين وثقهم علماء الرجال وانما قال اكثر الموثقين لان بعضهم علم عدم فسقهم بشركة المعصوم
واما ما ينقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان بن عثمان والمراد ببعض المحققين على ما في الحواشي هو
العلامة طاب ثراه نقل عنه ولده فخر المحققين حكى الشهيد الثاني في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين
انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
الاية واي فسق اعظم من عدم الايمان مع توثيق الاصحاب له اي لابان بن عثمان فلو ثبت ما نقل
عن بعض المحققين في ابان لم ينتهض حجة على الشيخ خبر لقوله ما ينقل لانه مسئلة اجتهادية
من اجتهد وحصل له الظن فهو حجة عليه فقول الفخر لا يجري دليلا عليه قال جماعة [illegible] انه [illegible]
قد منعت بجمع التوثيق مع التفسيق وقد جمع في ابان بن عثمان فاجاب بانه لا ينتهض حجة على من [illegible]
واما الضبط الذي اشترط في العمل باخبار الاحاد ونريد به غلبة الذكر على السهو كما ذكرنا الفقهاء

وقد ظن اغناء العدالة عن شرطه اى الضبط لمنعها اى العدالة عن نقل ما لم يضبط من الرواية الشهيد
الشهيد الثانى على ما نقل عنه فى شرح دراية الحديث حاصله ان اعتبار العدالة يغنى عن اشتراط الضبط لان العدل يمتنع
عن رواية ما ليس مضبوطا على الوجه المعتبر فذكره تأكيد او جرى على عادة القوم بانهم يذكرون الضبط فى الشروط مع
عدم الحاجة اليه ورد اى هذا الظن بعدم منعها اى العدالة عن نقله اى نقل ما لم يضبط ساهيا
عن انه اى المروى غير مضبوط والسهو لا ينافى العدالة او غيره فى بالبطا الضمير المستتر فى قوله ضابطا
اما راجع الى الحديث او الى المحدث ففى العبارة استخدام وحاصل المراد ان اشتراط الضبط فى الراوى انما هو للاحتراز
عن السهو فان العادل قد يسهو فيزيد وينقص فى الرواية فيختل الاحكام والسهو لا ينافى العدالة وقد مر منا
ما يتعلق به فصل فى ان العدل الواحد الامامى اذا زكى الراوى هل يكفى تزكيته فى قبول روايته ام لا بل يحتاج
الى مزكى عادل آخر واليه اشار بقوله تزكية العدل الواحد الامامى كافية فى الرواية وفاقا للشيخ
ابى جعفر الطوسى والعلامة الحلى فى التهذيب وسائر المتأخرين وهو الاقرب لانه قد ثبت حجية الظن فى الاحكام
عند انسداد باب العلم ولا شك فى حصول الظن بصدق الراوى حين زكاه عدل واحد وهذا الظن يلازم الظن بصدق
الرواية فتحصيل الظن بالحكم المستفاد منها فيكون حجة خلافا للمحقق ابى القاسم نجم الدين صاحب الشرائع واتباعه حيث
قالوا لا يقبل فى الرواية الا ما يقبل فى الشهادة وهو تزكية العدلين وعبارته ... صاحب المعالم ... تدل بانه شهادة
وكل شهادة لا يقبل فيها الا اثنان وفيه منع كلية الكبرى كما يأتى والاكتفاء اى الاكتفاء بتزكية الواحد الامامى كافية فى الرواية
للاحتياط فى الفرع الذى هو التزكية لان التزكية شرط فى الرواية وشرط الشئ فرع عليه على الاصل الذى هو الرواية
فلما قبل فى اصل الرواية الراوى الواحد قبل فى فرعها الذى هو التزكية ايضا المزكى الواحد بطريق الاولوية فلا يرد
ان الاستدلال يرجع الى القياس وفيه نظر لان زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى مجرد الدعوى بلا دليل
على ان الاولوية ممنوعة لجواز ثبوت الحكم فى الاصل اقوى منه فى الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس شهادة بل
يعتبر فيه التعدد خبرا بخلاف الفرع وهو التزكية لاحتمال كونه شهادة كذا قيل ولدلالة آية التثبت على قبول خبر
الواحد فانها تدل على التبين حين مجىء الفاسق بخبر فيدل بمفهوم الشرط على انه لو جاء غير الفاسق سواء كان عدلا واحدا
او غيره فلا يجب التبين فيقبل والا لكان اسوء حالا عن الفاسق وههنا بحث الا ما خرج بدليل كالشهادة
حاصله انه وان كانت الآية تدل على قبول تزكية الواحد عموما الا انه خرج عنها الشهادة بدليل كالاجماع كما او ما
وغيره فلا يقبل فيها الا شهادة عدلين قالوا اى الذين اعتبروا فى تزكية الراوى شهادة عدلين ان تزكية الراوى خبر

خبر شهادة ولا بد في الشهادة من تزكية عدلين فكيف في تزكية الراوي ايضا معتبر شهادة عدلين فلا يكفي الواحد في التزكية قلنا ممنوع ان كل خبر شهادة بل اكثرها اي الاخبار غيرها اي غير الشهادة كالرواية ونقل الاجماع وتقييد الترجمة فانه يقبل تفسير ترجمة ولعموم اخبار الطبيب باضرار الصوم واخبار الاجير بايقاع الحج الى غير ذلك كاخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المامومين الامام بما شك فيه واخبار العدل العارف بالعلامات بالقبلة الى غير ذلك فان جميع تلك الاخبار ليست شهادة فانتقض كلية الكبرى ونقل البسط الكلام فيه اي في هذا البحث في مشرق الشمسين فليطلب منه واذا تعارض الجارح للراوي والمعدل له بان يقول الجارح ان الراوي فاسق ويقول المعدل انه عادل ففيه اقوال قيل يقدم الجارح وقيل لا مرجح بالذات لاحدهما بل المرجح الى المرجحات الخارجية فان وجدت في احد الطرفين فعليه العمل والا فالاصل التساقط ويرجع الى الاصل فان كان الراوي مسبوقا بالعدالة يحكم بها وان كان مسبوقا بالفسق يحكم به للاستصحاب وقيل ان امكن الجمع بينهما بان لا يلزم من العمل باحدهما تكذيب الآخر رجح الجارح وان لم يمكن الجمع بينهما يرجع الى المرجحات الخارجية كالكثرة والورع والاورعية وغيرها ثم الى الاصول وما امكن الجمع بينهما اشار المصنف اليه بقوله ولم ينحصر نفيه اي نفي المعدل في ذكر السبب مثلا ان يقول الجارح ان فلانا في حق راو معين انه قذف يوم الجمعة وقت الظهر مثلا بذكر السبب ويقول المعدل بعدالة ذلك الراوي يعني قول الجارح مطلقا بدون ذكر السبب بان يقول انه عادل ففي هذه الصورة رجح قول الجارح على المعدل لانه يمكن الجمع بين القولين ولا يلزم من العمل على قول الجارح تكذيب المعدل اذ يجوز عدم وجدان المعدل اسباب جرحه وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومن ترجيح على ما يوجب الفسق بالنسبة الى شخص يجوز له تعديله وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم وقول الشيخ انه ضعيف وذلك لجواز عدم اطلاع المفيد على ما اطلع عليه الشيخ قال شيخنا السيد ابو القاسم في ضوابطه والحق ان يقال في صورة امكان الجمع ان كان الجارح يدعي كونه شارب الخمر قبل الزمان الذي يدعي المعدل عدالته في ذلك الزمان فيجب قبول قول المعدل والحكم بانقلاب حال الرجل من الفسق الى العدالة فيعمل بهما معا لكن كل في زمان وان كان تفسيق الجارح مؤخرا حكمنا بالفسق ولو كان كلاهما مطلقا قدمنا الجارح ايضا اذ الغالب ان يرجع قول المعدل انما هو عدم وجدان اسباب الجرح انتهى ما اوردنا النقل من كلامه وموجد تمامه واما لو لم يمكن الجمع بينهما فاشار اليه المصنف بقوله ومعه اي مع انحصار نفي المعدل يعني لو تعارض الجارح والمعدل وانحصر نفي المعدل بذكر سبب نفي قول الجارح كما انه يقول الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة

بشرب الخمر ويقول المعدل انّى رايته فى ذلك الوقت بعينه انه يصلى فيحتاج فى هذه الصورة الى المرجحات فمع
اى جانب يكون الاكثر الاورع يرجح ذلك الجانب والا وجب التوقف وبه قال السيد جمال الدين بن طاوس مع
الصدر وجده واختاره شيخنا صاحب المعالم والقول بالاطلاق سواء انحصر النفى ام لا متجه والحاصل ان
فى اى جانب يكون الاكثر الاورع سواء انحصر النفى او لم ينحصر يرجح ذلك الجانب وهو المتجه وفاقا لاكثر
المحققين مثاله ان داود بن كثير الرقى قد وثقه الشيخ ومدحه الكشى والعلامة وروى فى شانه ان الصادق ع
قال انزلوا داود الرقى منى بمنزلة المقداد عن رسول الله ص من سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم
فلينظر الى هذا يعنى داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا واما النجاشى فقد ضعفه وقال ابن الغضائرى
فيه انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية فيقبل روايته ويعد موثقا عادلا لما عليه الاكثر الاورع من الشيخ والعلامة و
الكشى مع الرواية ولا يلتفت الى ما قال النجاشى وابن الغضائرى سيما ابن الغضائرى قيل حاله لا يعتمد عليه
غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشى المعتمد وهذا الاتجاه انما يتجه لو لم يكن زمان تضعيف الجارح موخرا
عن زمان تعديل المعدلين والا احتمل انقلاب حال الراوى من العدالة الى الفسق فتامل جيدا ثم ان الاصوليين
قد اختلفوا فى قبول الجرح والتعديل اذا اطلق المعدل والجارح القول فى الراوى بان يقول انه عادل او
فاسق بدون ذكر السبب ففيه اقوال ثالثها القبول فى الجرح دون التعديل ورابعها العكس كلها للعامة
على ما نسب اليهم وقال العلامة ان كان المعدل والجارح عالمين بالاسباب قبل والا فلا واختاره والد المصنف
فى المنهية وفصل الشهيد الثانى بان المخبر ان كان عالما بان المخبر موافق لى فى اسباب الجرح والتعديل قبل
والا فلا واختاره شيخنا صاحب المعالم والمحقق ابو القاسم الجيلانى والعلامة السيد ابراهيم القزوينى اسكنهم الله
فى اعلى مدارج الجنان وهو المتجه والوجه ظاهر لا يحتاج الى البيان **فائدة** اذا قال العدل حدثنى عدل
وكان المزكى والمزكى من اصحابنا ووقع الخلاف فى جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله
لجهالته وكذلك لو قال عالم فى كتابه فى حق حديث مجهول السند انه صحيح وما قال المحقق من الاكتفاء بقول العدل
حدثنى عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرنى بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه
بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع
من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون
البحث فيه كالمجهول انتهى وفيه ان المحقق مع اشتراط العدالة فى الراوى وعدم انحصار لفظ اصحابنا فى

العدول كيف يسمع غيره فتأمل وبالجملة فاعلم انه لا يجوز العمل على قول احد من علماء الرجال في حق راو من
غير تفحص عن معارضه فان وجد فالعمل كما مر على المرجحات الخارجية والا على قول الاعدل لكن ان امكن لا يكون
العمل بخبر بدون التفحص عن معارضه كالعمل بالعام بدون التفحص عن مخصصه **فصل** قد اصطلح المتأخرون من علمائنا على
تقسيم الخبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في اتصافهم بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى
اربعة اقسام اشار اليها المصنف بقوله رجال السند وهو لغة معتمد الانسان واصطلاحا طريق المتن
اي جميع سلسلة سنده مع الاتصال الى المعصوم اما اماميون ممدوحون بالتوثيق
كان يقول في حق الراوي انه ثقة فصحيح الحديث وما يجري مجراها فالحديث صحيح هذا على اصطلاح الحديث عند
المتأخرين واما قدماؤنا والاصحاب فيطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير
من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من
الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن
عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه
على ما عده الشيخ في العدة او مثل خروج الحديث في احد الكتب المعروضة على الائمة واثنوا على مؤلفيها ككتاب
عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري ع
او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن
عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وقد جرى على هذا
الاصطلاح القدماء وجرى ابن بابويه في الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا باصطلاح
المتأخرين او مع مدحه اي بدون التوثيق عطف على قوله بالتوثيق اي كلهم اماميون ممدوحون بالفاظ
تفيد المدح المطلق لا التوثيق مثل ان يقال انه مستحسن او حافظ او ضابط ونحو ذلك كلا او بعضا متعلق بالمدح اي الكل
ممدوحون بالمدح المطلق او بعضهم مع توثيق الباقين اي البعض الاخر ممدوحون بالتوثيق فحسن اي الحديث
يسمى حسنا او غير اماميين كذلك اي كلا او بعضا اي ان كان كل رجال السند او بعضهم غير امامي فقوله
كذلك اشارة الى قوله كلا او بعضا لا الى المدح كما قال مولانا الصالح الشارح مع توثيق الكل فموثق وقد
يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج
احمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما اذا كان رجال السند منحرفين في [illegible] اي المدح بدون التوثيق

وغير الامامي الموثق ففي تحرير هما بابهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن وتفترق تتب الثلثة اى الصحيح و
الحسن والموثق في القوة فالاول اقويها والآخر ادناها والوسط اوسطها عند المصنف ورجح البعض الموثق
على الحسن وسواها اى سوى الثلثة المزبورة ان قلنا العمل بالموثق كما عليه بعض اصحابنا او سوى الاولين
اى الصحيح والحسن ان لم نقل بالعمل على الموثق كما عليه البعض الآخر ضعيف لا يسوغ له الحجية الا اذا اشتهر العمل بها
بين قدماء الاصحاب فحينئذ يصير مقبولا نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة
المعتبرة منها من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة
وغيرها من الادلة هذا ثم انهم ذكروا للخبر اقساما اخرى باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة المذكورة
بعضها يختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ذكر تفصيلها وحدودها وظيفة علم الدراية وقد ذكر بعضها
في القوانين وفي شرح الوجيزة للاستاذ العلامة مد ظله من شاء فليطالعهما والانحاء التحمل اى تحمل الحديث واخذه
ممن ينقل الحديث عنه حتى يقبل منه وجوه بعضها متعلق بالرواية عن المعصوم وبعضها بالرواية عن الشيوخ وغيرهم
واما ما يتعلق بالرواية عن المعصوم فوجوه ايضا اعلاها السماع من المعصوم ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا
او حدثني بمعنى او شافهني او حدثني وكذا واما ما يتعلق بالرواية عن الشيوخ فهو في هذا الزمان اى زمان غيبة الامام ع
ستة لا بد للراوي واحد منها الاول السماع من الشيخ بان يقرء الشيخ من حفظه او كتاب ويسمع التلميذ فيقول حين
الرواية سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماع التلميذ وحدث فلانا وانا اسمع ان قصد الشيخ اسماع غيره والثاني القراءة
عليه اى على الشيخ بان يقرء التلميذ ويسمع الشيخ مع اقراره به وتصريحه بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان سكوت
الشيخ مع توجهه الى القراءة وعدم منع من الموانع يكفي ويقول التلميذ حين اداء الرواية قرأت على فلان واقر به او حدثنا
او اخبرنا فلان قراءة عليه والثالث السماع اى سماع التلميذ بالتوجه التام بقراءة الغير على الشيخ والرابع
الاجازة بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني كذا والاكثر على قبولها وادعى جمع عليه الاجماع وقيل بعدم الجواز
ويجوز انا اجازة مشافهة او حضر المستجيز وكتابة او لم يحضر سواء كان المستجيز مميزا اولا وبالجملة فللاجازة انحاء الاول اجازة
معين بمعين نحو ان يقول اجزتك التهذيب او الكتب الاربعة الثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزتك الرواية
عن مسموعاتي ومقروءاتي او مجازاتي فلا بد للراوي الاقتصار على ما ثبت عنده من مسموعاته ومقروءاته ومجازاته الثالث اجازة
غير معين بمعين نحو ان يقول اجزت التهذيب او الكتب الاربعة لجميع الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين
كقوله اجزت مسموعاتي ومقروءاتي لكل اهل زماني واول هذه الاربعة اعلاها والبواقي ادناها منع بعضهم ما عداه كما في

Scanned by TapScanner

المصنف في الوجيزة والخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة تظهر
في صحة الاصل الخامس لتعين حصول الاتصال وعليه لو فرض ثبت تواتره عن المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات ثم
يبقى اتصال السلسلة الى المعصوم وهو امر مطلوب تيمنا وتبركا فيقول المتحمل بهذا النحو اجازني في رواية كذا او كذا او اجازني
الرواية اجازة والخامس المناولة اي اعطاء الشيخ التلميذ كتاب الحديث وهو اما مقرون بالاجازة بان يعطي
كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني واجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته او غير مقرون
بالاجازة بل خال عنها بان يدفع الشيخ تلميذه كتابا ويقتصر على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية
بذلك وقيل بالجواز والمتحمل بهذا النحو يقول حين الرواية حدثنا مناولة او اخبرنا ونحو ذلك والسادس المكاتبة بان يكتب الشيخ
مسموعه لغائب او حاضر بخطه او يامر بكتابته او كتب ان الفلان سماعي وهو ايضا على نوعين الاول المقرون بالاجازة
بان كتب اروه عني او اجزت لك روايته ولا نعرف في جواز الرواية بذلك خلافا بشرط معرفة الخط ليامن من التزوير والثاني
غير المقرون بالاجازة خال عنها ففي الرواية بذلك خلاف والاكثر على الصحة وغير بعيد اذ الكتابة والارسال قرينة على
الاجازة لكن معرفة الخط مشروطة لئلا يمكن التزوير ولهذا اشترط البعض فيها البينة وبالجملة فالاعتبار على القرائن الدالة على صدق
عن الشيخ او امره بها من الختم على خاتمه حين معرفة الخاتم بالوجه الاتم فالراوي لمثل هذه الرواية يقول كتب الي فلان
او حدثنا مكاتبة واولها اي اولى الستة المسطورة لو كان اعلاها وهو السماع من الشيخ وهو يقرء وجه الاولوية على ما افاده الشهيد قدس
سره ان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه
ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا و
شغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث
مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامرهما بها فتامل وقد تامل البعض في دلالة الصحيحة على المدعى والاول مع
تاليه وهما القراءة على الشيخ والسماع بقراءة الغير عليه اقويها اي اقوى الانواع المسطورة والوجه ظاهر بعد معرفة معانيها
والبواقي من الاجازة والمناولة والمكاتبة ادناها اي ادنى الانواع والكل من اقسام الستة مرتبة في القوة و
الضعف على الترتيب الذكري فاقويها الاول ثم الاول فالاول وقد يزاد في الستة المسطورة سابع وهو الوجادة
بكسر الواو مصدر وجد يجد قالوا ان هذا اللفظ مولد غير مسموع من العرب الموثوق بعربيتهم
وهو ان يجد الرجل الرواية بخط راويها معاصرا كان ام لا من غير اتصال لكنه من انحاء الاتحاد السابقة فيقول الواجد

Scanned by TapScanner

بخط فلان او فرأيت بخط فلان او في كتاب اخبرني فلان انه خط فلان وفي جواز الرواية بهذا النحو قولان قال المصنف في
الوجيزة اما الرواية فلا يجوز ولا عمل بالحديث المرسل وهو ما اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة
او ذكرها مبهما لنسيان او غيره مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا هذا هو المتعارف في معناه عندنا وقال المصنف في
الوجيزة المرسل ما سقط من آخر السلسلة راو واحد فصاعدا وكيف ما كان ففي حجيته خلاف بين الخاصة والعامة قيل
بالحجية مطلقا وهو منقول عن محمد بن خالد البرقي عن قدماء اصحابنا وابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا وقيل بعدم الحجية مطلقا
واختاره العلامة الحلي اظله الله دار الكرامة في التهذيب وقيل بالحجية ان كان الراوي ممن لا يرسل الا عن الثقة كمراسيل
ابن ابي عمير واختاره العلامة في النهاية وقال الشيخ بالحجية ان كان الراوي ممن يعرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا
والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة وقال المحقق بالوقف لكن الاقرب هو التفصيل ما لم يعارضه ما هو
اقوى منه لان مناط العمل على خبر الواحد هو حصول الظن حين انسداد باب العلم كما مر غير مرة فلو ترك العدل في مقام
بيان الاحكام الواسطة او ابهمها مع انا نعلم بتصريح الاصحاب انه لا يرسل الا عن ثقة وباجماع العصابة على تصحيح ما يصح
عنه وسكونهم الى مراسيله فلا ريب ح بافادة ذلك الظن بصدور الخبر ومضمونه مضافا الى ان العدل الذي ترك
الواسطة واعتمد على صدقها وتوثيق خبرها لابد له من حصول الوثوق وان كان ذلك لا من جهة العدالة بل بالتثبت
والاعتضادات الخارجية فهذا لا يقصر عن خبر الفاسق بعد التثبت ثم قال شيخنا صاحب المعالم ان التعديل للواسطة
على فرض تسليم شهادته على عدالته مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح فليس يستند الى ذلك حتى
يلزم ما ينفيه بل الدليل هو التثبت الاجمالي كما عرفت ولا شك ان خبر الفاسق مع التثبت مقبول فضلا عن المجهول
مع توثيق الاصحاب اياه وبالجملة فحجية الخبر غير منحصر في الصحيح وخبر العدل لان العدالة انما اشترطت في قبول الخبر
لنفسه واما مع التثبت والاعتضادات الخارجية فلا حاجة الى العدالة في القبول كما ينطق آية النبأ فالمقصود انما هو
اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان مثلها صحيح في الاصطلاح والواسطة عادل والى هذا اشار المصنف
بقوله الا مع ظن عدم ارساله اي الراوي عن غير ثقة اي يحصل الظن بان الراوي لا يرسل الا عن ثقة فلا بأس
بالعمل بخبره المرسل كابن ابي عمير فقد ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة وذكر الكشي انه ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه وذكروا ايضا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله من غير ذلك وكذلك نظرائه مثل احمد بن محمد بن
ابي نصر البزنطي وصفوان بن يحيى والحمادين وغيرهم ولا القدح في عدم ارساله عن غير الثقة في روايته اي
رواية ابن ابي عمير عنه اي عن غير الثقة احيانا لكنا الظن فيه تعريض على المحقق حيث قال في المعتبر ولو قال مراسيل

Scanned by TapScanner

ابن ابی عمیر یعمل بها الاصحاب منعنا ذلک لان فی رجاله من طعن الاصحاب فیه فاذا ارسل احتمل ان یکون الراوی من احدهم او المنقول علم ارساله ای ابن ابی عمیر عنه ای من غیر الثقة الاعلام روایته من غیر الثقة فیه من الاحتیاج الی المبین المطلب الثالث من المنهج الثانی فی الاجماع وهو فی اللغة العزم ومنه قوله تعالی فاجمعوا امرکم وقوله لا صیام لمن لم یجمع الصیام ای لا العزم ومعنی الاتفاق یقال اجمع القوم علی کذا ای اتفقوا علیه وفی اصطلاح الاصولیین قیل القائل الحاجبی هو اجتماع المجتهدین من هذه الامة ای امة محمد فی عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما مضی او یاتی فی الاجماع والا لم یتحقق بعد اجماع علی امر من الامور الدینیة الاصلیة او الفرعیة او العقلیة المحضة فبقوله المجتهدین خرج اتفاق العوام لعدم الاعتبار بوفاقهم وخلافهم وبقوله من هذه الامة خرج اجماع سائر الامم فانهم لا یقولون بحجیته واما الشیعة فیظهر منهم القول بحجیة اجماع سائر الامم ایضا اذ مبنی حجیة الاجماع عندهم هو دخول المعصوم واعتقادهم انه لا زمان خال من وجود المعصوم نبی او وصی وما ذکره العلامة فی اول کتاب النکاح من القواعد وغیره من ان عصمة الامة من خواص نبینا واعترض علیه الشارح المحقق بانه ینافی لما اجمع علیه الامامیة فلیس هذا والعلامة العصمة عن الخطاء بل المراد بها العصمة من المسخ والخسف فان العصمة مختصة بامة محمد دون الامم السابقة کذا نقله المصنف فی الحاشیة عن والده وهو من شارحه وهو حق ایضا لان شان العلامة ابعد من مثل ما فهمه الشیخ علی بالنسبة الیه فان المشهور من مذهبنا لا یکاد ان یخفی علی احد من الخاصة بل علی احاد الطلبة ان امة محمد غیر المعصومین غیر معصوم عن الخطاء فکیف یتوهم مثل ذلک بالنسبة الی العلامة والا لنسب بکل حسبنا الامامیة من عدم قول المعصوم من الاجتهاد کما ستسمع فی آخر الکتاب انشاء الله تعالی تبدیل لفظ المجتهدین فی تعریف الاجماع برؤساء الذین لیدخل المعصوم ولیتم اجماع رؤساء الدین من هذه الامة فی عصر علی امر فیه ان التخصیص بهذه الامة یخرج اجماع سائر الامم مع حجیته لما عرفت الا ان یقال المراد بالاجماع الاجماع الذی من الادلة الشرعیة لنا واجماع الامم الماضیة لیس دلیلا لا ثبات الاحکام به وفیه سلمنا لکن یخرج اجماع الانبیاء السابقین علی نبوة نبینا فانه مما یثبت به نبوة محمد وهو من الاحکام التی یحتاج فیها الی الدلائل ثم ان اراد برؤساء الدین کلهم کما هو الظاهر من اضافة الجمع فیخرج اجماع طائفة یکون المعصوم فیهم مع اختلاف الباقین وهو اجماع حجة وان اراد فی الجملة فیلزم کون اتفاق اثنین او ثلثة من رؤساء الدین اجماعا ولا یقول به احد فالاولی فی التعریف ان یقال هو اجتماع جماعة علی امر دینی یکشف عن رضا المعصوم بالحکم به وحجیته ای الاجماع عندنا معاشر الشیعة لکشفه ای لکون الاجماع کاشفا عن دخول المعصوم وما یکون قول المعصوم

فلا ريب في حجيته عندنا لما عرفت من حجية قوله وفعله وتقريره قال الشيخ في العدة ذهب المتكلمون باجمعهم و
الفقهاء باسرهم على اختلاف مذاهبهم الى ان الاجماع حجة قال العلامة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد الامة ومحمد
فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام فيهم فيكون حجة وقال المحقق في المعتبر اما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم
فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار
قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة اقوال الباقين الا مع العلم
القطعي بدخول الامام في الجملة انتهى اقول على هذا احتجنا الى الاجماع وعده دليلا مستقلا لان في الحقيقة الحجة هو قول المعصوم
لا الاجماع لانا نقول فيه تحصيل لنا العلم بقول المعصوم بالذات بل نعلم قوله بواسطة من العلماء واتفاقهم عليه ولهذا جعلنا
حجة براسها قال الشيخ في العدة فان قيل اذا كان المراعى في باب الحجة قول الامام فلا فائدة في ان يقولوا ان الاجماع
حجة او يعتبر وذلك بل ينبغي ان يقولوا ان الحجة قول الامام ولا يذكروا قول الامام قيل له الامر وان كان على ما تضمنه السؤال
فان لاعتبارنا الاجماع فائدة معلومة وهي انه لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فنحتاج الى اعتبار الاجماع
ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيه ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على ان قوله هو الحجة
ولم نعتبر سواه على حال من الاحوال انتهى ما اردنا نقله لتحقيق المقام على ما يكشف الخطاء عن وجه المرام انهم
قد اختلفوا في الاجماع منهم من نفى امكانه ومنهم من نفى الاطلاع عليه ومنهم من انكر حجيته وادلتهم ضعيفة
سخيفة ومستعرفة والحق انه ممكن وواقع وحجة والمدرك لحجية الاجماع فهو مختلف بين الخاصة والعامة فلنا في حجية الاجماع
طرق ثلثة اولها المنسوب الى القدماء وثانيها الى الشيخ وثالثها الى المتاخرين اما طريقة القدماء وهي انهم يقولون اذا
اجتمع علماء امة النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت
اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم وهم يعتبرون في جملة المجمعين وجود شخص مجهول النسب واما طريقة الشيخ
فهو بعينه ما وافق طريقة القدماء وقال ههنا مسلك آخر محصله ان الطائفة اذا اجتمعت على امر مع عدم وجود خلاف
وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تمسكا بما رواه
اصحابنا من المتواترات من ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم
ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وبقضية اللطف من ان اللطف واجب على المعصوم لكونه حكيما وعبارته
في العدة مختلفة ونحن نذكر واحدا منها وهو الذي نقلوا اولا وهي انه اذا اتفق الامامية على قول ولم نجد آية ولا سنة
مقطوعا بها سواء كان القطع مستبانا من قرائن اللفظ او كان باعتبار احتفافها بالقرينة والله على صدق

لا على صحته ولا على فساده ولم نعرف له مخالفا ايضا ولم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فنحكم بان هذا القول قول الامام
ومختاره لانه لو لم يكن كذلك وجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او بغيره حتى يردهم ويردعهم عن الضلالة الى الحق ولو فيهم
بشرط ان يكون له معجزة تدل على صدقه او اجماع اللطف الواجب على الحكيم انتهى فلا يلزم عند الشيخ ان يكون الاجماع
كاشفا عن قوله بنفسه بل قد يكون كاشفا بضميمة قاعدة اللطف وفي هذين الطريقين بحث يطلب من المطولات و
اما الطريقة المتاخرين في الاجماع فهي انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجماع خواصه على مسئلة من المسائل ثم
مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك تحصيل العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال كل من تابعيه المحصل نحو الحدس فلا
يشترط فيه وجود مجهول النسب كما هو لازم في طريقة القدماء ولا يضر خروج معلوم النسب من الاجماع مثاله
انه لو فرض فقيه له تلامذة كثيرة ثقات عدول لا يردون ولا يصدرون الا عن راي فقيههم متعددة
فاجتمع تلك التلامذة على مسئلة من غير ان يسندوها الى فقيههم ولم نعلم مخالف ايضا لاحدهم في تلك المسائل
ثم يمكن العلم بجميع ذلك ان المسئلة التي اتفقت التلامذة عليها هي فتوى فقيههم فهكذا يحصل العلم بفتوى جمع كثير
من اصحاب الصادق ع مثل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث مرادي وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار
من الفضلاء الثقات العدول ومع ذلك لم يظهر منهم مخالفة في ان ذلك فتوى امامهم فحصل لنا العلم من جميع
ذلك ان الفتوى هو قول الامام ع والمحصل لمثل هذا الاجماع هو الحدس الصائب للفقيه تام واسع نظره لكلام
اصحابنا المتقدمين والمتاخرين واحاديث الكتب الاربعة وتحقق مثل هذا الاجماع في زماننا هذا ايضا ممكن بملاحظة
تتبع اقوال العلماء وفتاويهم في مسئلة حيث افتى واحد بها ثم آخر ثم البعض الآخر حتى استوعبت الفتيا بحيث لم
يعرف لهم مخالف فيها ومع ذلك انضم بعض المؤيدات ايضا مثل ان جماعة منهم نسبوها في كتبهم الى مذهب علمائنا او
جمعا نقلوا الخلاف فيها وجمعا سكت عن ذكر مخالف وذكر المذهب ثم ذكر بعضهم انها اجماعي ولم يرد خبر مخالف
فيها او ورد ولكنه ضعيف ومع ذلك نرى انهم يخالفون في اكثر المسائل ولم يخالفوا فيها فمن جميع ذلك
يحصل لنا القطع بالاجماع ويتضح لنا حق الاتضاح ان هذه المسئلة الدائرة هي قول الامام قطعا والمنكر مكابر
ولو قيل ان مثل ذلك انما يكون في ضروريات الدين والمذهب كالصوم والصلوة وحلية المتعة وغيرها لانا
نقول اي ضرورة من الدين او المذهب دعت الى نجاسة الف كر من الجلاب بملاقاة راس ابرة من النجاسة
ولم يرد فيه خبر واحد فضلا عن المتواتر فلا دليل عليها الا الاجماع وكذا يستدلون على نجاسة ابوال وارواث
ما لا يؤكل لحمه بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان الخبر لا يدل على نجاستها باحد من الدلالات

الثلث اذ وجوب الغسل المفهوم من الخبر اعم من ان يكون من النجاسة او من الثوب فقط لا من البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرهما على ان الخبر يدل على وجوب الغسل من البول لا من الروث فكيف حكموا به على نجاسة الروث ايضا فلا يفهم النجاسة الشرعية الا من الاجماع على ان العلة في هذا الغسل هو نجاسة الابوال والارواث لما لا يوكل لحمه وهكذا امثلة متعددة فالقول ان اثبات الاجماع بالطريقة السابقة التي بنيناها آنفا غير مسموع لان ذلك لا يتصور الا في الضروريات من المذهب والدين مكابرة غير مسموعة وبما بيناه ظهر لك تزييف ما قال شيخنا صاحب المعالم جده حقا مولانا الصالح الشارح حيث قال بامتناع تحقق الاجماع في زماننا هذا الا من جهة النقل الآن يقول لحكمه بامتناع الاجماع في مثل هذا الزمان ليس بهذه الطريقة المقررة عند المتأخرين بل هو لطريق آخر كطريقة القدماء وغيرها فتامل حجة النافين لامكان الاجماع امران الاول العلم بقول المعصوم ان كان حاصلا فلا حاجة الى الاجماع وان لم يحصل فحصوله منه يستلزم الدور وتقريره ان العلم بقول الامام موقوف على العلم براى كل واحد من المجمعين والعلم براى كل واحد منهم موقوف على العلم بقول الامام لكونه من جملتهم فيستلزم الدور واجاب عنه المحققون كصاحب القوانين والضوابط بان المراد بالعلم براى كل واحد من المجمعين هو العلم الاجمالي لا التفصيلي كما في كبرى الشكل الاول فان العلم بحدوث العالم في قولنا كل متغير حادث انما هو اجمالي في ضمنه لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور على انه لو سلم الدليل لدل على عدم امكان العلم بالاجماع لا عدم امكان الاجماع نفسه اقول ان هذه الشبهة واردة على طريقة القدماء حيث اشترطوا وجود مجهول النسب اي شخص المعصوم اجمالا او قوله في المجمعين واما على طريقة المتأخرين فلا ورود لهذه الشبهة من الاصل اذ الاجماع على هذه الطريقة عبارة عن اجتماع طائفة ولو بنفسه او بانضمام بعض القرائن على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام ولا قوله ع فيهم فالعلم بقول المعصوم ورضاه موقوف على ذلك الاجتماع وهو غير موقوف على قوله ورضاه حتى يلزم الدور بل مثل ذلك الاجتماع موصل الى رضاء المعصوم فيما اتفقوا عليه ولا عائبة فيه الامر الثاني ان مستند الاجماع قطعي او ظني فلو كان قطعيا لنقل الينا لاقتضاء العادة بنقل القطعيات الينا ولو نقل لاغنى عن الاجماع وما نقل واما الظني فالعادة قاضية بامتناع الاجماع عليه لاختلاف الطبائع والارادة وبمنع قضاء العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع وعلى فرض نقله لا يغني عن الاجماع اذ ح تكميل الفائدة وتعدد الادلة الاجماع والنقل القطعي مع تفاوت القطعيات في افادتها القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع كون الظن

Scanned by TapScanner

ايضا حجة آما حجة من نفى الاطلاع على الاجماع فهو ان العلماء منتشرون فى مشارق الارض ومغاربها لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم فكيف يمكن الاطلاع على آرائهم واجيب اولا بانه شبهة فى مقابلة البديهة اذ لا شك ان العلم حاصل بمذاهب جميع علماء الاسلام فى وجوب الصوم والصلوة وغيرهما بمذاهب جميع الشيعة فى حلية المتعة ومسح الرجلين على سبيل البديهة فمتى حصل العلم باتفاقهم بالبديهة فكيف لا يمكن حصوله بالنظر لان مرتبة البديهة مسبوقة بالنظر ومتاخرة عنه وليس الداعى الى ذلك امر عقلى حتى يقيم منعا بالعقل على ان العقليات ايضا مما تخلف فيها آما حجة من نفى حجية الاجماع فمنها ما ذكره العامة قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله ورسوله فالظاهر من الآية ان المعول والمعتمد عليه هو الكتاب والسنة ورد بان كون الكتاب تبيانا لا ينافى تبيانية غيره وبان المجمع عليه لا تنازع فيه وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع ظاهر من علمنا بقول الامام بالاجماع ومنها ما ذكره الجماعة القاصرون عن النظر وهو امور الاول يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهذه عين الشبهة التى مرت على نفى التواتر وجوابها الفرق بين المجموع وكل واحد واحد وظهور ان للاجماع تاثيرا واضحا فى حصول الاعتماد وقد مر فتذكر الثانى وقوع الخلاف فى حجية الاجماع وفى ادلة حجيته واجيب بان علماء الشيعة المعتنين لم يختلفوا فى حجيته وكذلك المحققون من العامة على ان وجود الخلاف لا ينفى الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية اذ الخلاف موجود فى الاصول الدين والمذهب بل فى جميع العقليات الا ما شذ وندر الثالث وجود المخالف فى اكثر الاجماعات واجيب بانه نادر او ان الخلاف لغير الاجماع فلا نم لانه يضر لو اعتبرنا اتفاق الكل فهو يرد على العامة مع ان جمهم لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضره الخلاف لان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب الا ترى ان الكل على حرمة القياس اجماعى وجوزه ابن الجنيد وكذا عدم وجوب قرائة دعاء الهلال مع ان ابن ابى عقيل قال بوجوبه وبالجملة فوجود الخلاف لا ينافى الحجية وهو واضح واما العامة فقد استدلوا على حجية الاجماع ايضا

بوجوه اشار اليه المصنف بقوله وحجية الاجماع عندهم اى العامة للاجماع على القطع بتخطية المخالف للاجماع حاصله انهم اجمعوا على ان ما هو مخالف للاجماع فهو خطاء لان العادة تحيل اجتماع عدد كثير وجم غفير من العلماء والمحققين على القطع فى حكم شرعى من غير نص قاطع دال على ما اجمعوا على قطعه وقد نقض هذا الدليل اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم فان العادة ايضا تحكم بان امثال هذه الحكماء العقلاء لا يجتمعون على امر بدون ظفرهم على الدليل القاطع واجيب بان اجماعهم على قدم العالم انما هو نظر عقلى والنظر قد يعرض له الاشتباه

Scanned by TapScanner

من الصحة والفساد فيكون غلطا فلا يدل الاتفاق على امر عقلي على الحقية بخلاف الامر الشرعي فان مدار الاتفاق
عليه هو وجود النص القاطع من الشارع فيجوز بلوغهم اليه فتامل وثانيا باجماع اليهود على انه لا نبي بعد موسى ع و اجماع
النصارى على ان عيسى ع قد قتل وصلب واجيب بانهم مقلدون لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم فالعادة لا تحيل خلاف
قولهم بخلاف علمائنا فانهم محققون وواصلون الى حد التواتر فالعادة تحيل اتفاق مثل هذا العدد من المحققين على
امر شرعي بدون بلوغهم الى نص قاطع فتامل وثالثا بان الدليل مشتمل على الدور لانك اثبتت الاجماع بالاجماع
واجاب عنه المصنف بقوله ولا دور في هذا الاستدلال لانه يثبت الاتفاق الخاص الكاشف عن وجود النص
القاطع باعتبار حجية هذا الاتفاق فحجية الاجماع مطلقا موقوفة على تحقق الاجماع الخاص الدال على وجود النص
القاطع وهذا الاجماع الخاص الدال على النص القاطع لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود
قاطع يدل على الحجية لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا وللوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين
استدلال آخر على حجية الاجماع تبعا لما احتج به الشافعي لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة ان الله رتب الذم على مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيل المؤمنين وهو الاجماع فيكون حجة والا لا معنى للامر به وههنا كلام طويل الطلب
من المطولات اعرضنا عنه خوفا للاطالة ولجعلهم امة وسطا هذا ما استند به الفخري في المحصول على حجية
الاجماع بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وجه الدلالة
انه تعالى جعل هذه الامة وسطا والوسط من كل شيء اعدله بنص من اللغويين فيكون هذه الامة اعدل عند الله
فتكون محفوظة عن الخطاء والا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة فيكون فعلهم وقولهم حجة فثبت حجية الاجماع
ههنا ايضا مناقشات شتى رمينا تركها احذر وبالجملة انها تدل على عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا هو باطل
وما قالوا ان عدم صدور الخطاء عنهم لا مطلقا بل اذا اجتمعوا تقييد بلا دليل وتخصيص بلا مخصص مع ان في
لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فالاولى ان يقال
المراد بالامة هم ائمتنا المعصومون كما روي في تفسيرها ايضا ولقوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء وهذا نص
في اثبات المطلوب اذ الاجماع هو اجتماع الامة فيكون حقا ونحوه من الاخبار حتى لو اتفق معنى هذا الاستدلال
ذكره الغزالي بوجهين الاول ما اشار اليه المصنف بان قوله ص لا تجتمع امتي على الخطاء يدل على عصمتهم عن الاجتماع
على الخطاء فيكون اجماعهم حجة وهو المطلوب والثاني ان تلقي الامة للخبر بالقبول يدل على صحته فانه لو لم يكن صحيحا

فالعادة تقتضي بامتناع الاتفاق على قبوله وفيه بحث من الحاجبي والعضدي لا يخفى من المراد بالاجماع الامة مع الاخر
والمعصوم داخل فيه فالم يدخل المعصوم في الاجتماع لم يكن حجة فمطلق الاجماع ليس بحجة حتى لو تم فحصل الاجماع
على خلافة ابي بكر فيكون حجة لان المعصوم لم يكن داخلا في ذلك الاجتماع وليس الاجماع السكوتي وهو عبارة عن حكم
بعض المجتهدين بقول وشاع وذاع بين الباقين بسكوت فيه من غير ان انكر احد في ذلك القول بحجة عندنا معشر
الامامية خلافا لبعض اهل الخلاف اما عندنا فلما عرفت من ان الاجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم وظاهر ان
سكوتهم في مسئلة لا يدل على الاتفاق لاحتمال التصويب على مذهبهم اي يجوز ان يكون سكوتهم في المسئلة بناء على
ان كل مجتهد مصيب فلا حاجة الى افتائنا او التوقف اي يحتمل ان يكون سكوتهم لتوقفهم في المسئلة بسبب تعارض الادلة
وعدم وجود المرجح والتمهل اي يحتمل ان يكون الساكت لم يجتهد بعد فيحصل من جهة المخالفة لينظر في تمام الحال
او ان الساكت اجتهد لكن حصل له راي خلاف راي القائلين في المسئلة فلما سمع رايا خلاف رايه فحصل له احتمال
قوة دليل المخالف فتمهل وسكت كي يجدد النظر ويحصل التمييز بين دليله ودليل المخالف فيفتي او خوف الفتنة
بالانكار بالجر عطف على التصويب كسابقيه اي سكتوا في المسئلة خوفا من انهم لو انكروا لوقع الفتنة والفساد وكذا
في التقية كما روي عن ابن عباس في مسئلة سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه
كان رجلا مهيبا يعني عمر لعنه الله بيت النيران والعقارب والحيات لخوفه وتلسعه وتلدغه وغير ذلك من الاحتمالات
فكيف يكون السكوت كاشفا عن رضا المعصوم قال المحقق ابو القاسم الجيلاني نعم لو انكر ذلك في وقايع متعددة
كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة اتفاقا وخرق الاجماع المركب وهو اجماع الامة
في مسئلة على قولين او اقوال وخرقه احداث قول ثالث على ما اجمعوا عليه كما ان الشيعة قد اجمعوا على قراءة القنوت في الصلوة
على قولين قال البعض بوجوبه والاكثر باستحبابه فالقول بكراهته احداث قول ثالث خرق للاجماع المركب وهو
باطل عندنا معاشر الشيعة قال السيد المرتضى رح وهو مذهب الامامية كافة واليه يشير كلام العلامة في النهاية
وصرح به العميدي في شرح التهذيب ونسبة بعض العامة الجواز الى بعض الشيعة غلط وافتراء كما هو المحكي عن العلامة في
النهاية مطلقا سواء رفع متفقا عليه ام لا لمخالفة المعصوم في ذلك قطعا لان التقدير ان جميع الامة قد افترقوا
الى قسمين فلا بد كون المعصوم في احدهم فاحداث قول ثالث مخالف لكل من القولين مخالفة لقول المعصوم قطعا
ولعل الحال كذلك لو كان الامامية مختلفة على قولين لا يتجاوزونهما فان الامام لابد ان يكون في احدهما وعند
اي المحققين من العامة او اكثرهم وقد فقه نافي المنع مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا ان رفع قول

على ما اجمعوا متفقًا عليه فهو باطل كرد البكر مجانًا كشدّاد ما كان بلا بدل وارش توضيحه ان
المشتري اذا اشترى الجارية الباكرة ووطيها ثم وجد بها عيبًا فالامة اجمعوا على قولين احدهما لا يجوز
ردها للبائع وثانيهما يجوز لكن لا مطلقا بل اذا البدل وارش البكارة فالقولان متفقان على امتناع
الرد مجانًا بدون الارش فاحداث قول ثالث وهو ردها مجانًا خرق للمتفق عليه وهو باطل والّا اي وان
لم يرفع قول زائد متفقًا عليه جاز الخرق للمركب كالفسخ اي فسخ النكاح لبعض العيوب الخمسة
وهي الجذام والبرص والجنون والجب والعنة في جانب الزوج والثلاثة الاول مع القرن والرتق في جانب
الزوجة فالامة قد اجمعوا في هذه المسئلة على قولين احدهما لا فسخ للنكاح في شيء من العيوب الخمسة والثاني الفسخ
بكلها فاحداث قول ثالث وهو فسخ ببعض العيوب دون بعض خرق للمركب لكنه غير رافع للمجمع عليه بل هو موافق لكلا القولين
في البعض فان القول بعدم الفسخ ببعضها موافق للاول والقول بالفسخ ببعضها موافق للثاني فيكون سائغا
في الحاشية فيها بحث لان القول الثالث في هذه الصورة وان وافق كلا من القولين في البعض لكنه يخالف
البعض الآخر فان القول بالسلب الكلي تبطل القول بالايجاب الجزئي وكذا القول بالايجاب الكلي تبطل القول
بالسلب الجزئي فقد اجمعت الامة على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئيين ولا ثيه. ودفع هذا البحث بالجواب
المشهور من ان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل كما في الواقعة المتجددة التي لا حكم للسابقين
فيها انتهى تتمة وفي بعض النسخ فصل موت احد الشطرين المختلفين في المسئلة بحيث ذهب كل واحد منهما الى
خلاف ما ذهب اليه الآخر كاشف عن خطائهم اي خطاء الشطر الآخر الموتى واصابة الباقين من الاحياء
اذ على تقدير موت احد الشطرين ينحصر كل الامة في الشطر الاحياء ولابد ان يكون المعصوم داخلا فيهم بناء على ان
الزمان لا يخلو من معصوم حافظ للشريعة مصيب في كل احكامه وعلى هذا لا يمكن موت الشطر المصيب قبل مصير الشطر المخطي
الى الحق كلا او بعضا والا ينعدم الشريعة فيفوت الغرض من وجود المعصوم ودخول المعصوم في احد الشطرين
يمنع التعاكس بان يرجع كل واحد من الشطرين عن قوله الى القول بما قاله الآخر وهو ممنوع عندنا خلافا للعامة لان
المعصوم داخل في احد الشطرين البتة ورجوع المعصوم من قول الى آخر مستحيل بالضرورة من المذهب الا ان يكون
القولان كان المعصوم احدهما من باب التقية لا يخفى وهنه فانه خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت والحق انه
مجرد توهم كنفي الاجماع على الخطاء اي كما ان دخول المعصوم يمنع التعاكس كذا قوله لا يجمع امتي على الخطاء يمنع
التعاكس الجنسية لامه اي اللام الداخل على قوله خطاء جنسي فيكون المعنى ان امتي لا تجتمع على جنس الخطاء و

Scanned by TapScanner

فلو قلنا بالتعاكس يلزم الاجماع على جنس الخطاء اذ احد الشطرين اذا عدل من الخطاء الى الصواب لابد ان يكون
خاطيا من قبل فيلزم للشطر الثاني العادل من الصواب الى الخطاء فهو يكون بعد مخطيا فقد صدر من الشطرين
جنس الخطاء وان كان في وقتين فلا يلزم اتحاد محاله اي محل الخطاء اي المراد بنفي اجتماع الامة على الخطاء نفي
الاجتماع سواء كان محله متحدا ام لا فاتحاد محل الخطاء غير لازم كما ان اهل الحل والعقد لو اختلفوا في اقوال فقد كل
منها خطاء في نفس الامر فيصدق انهم مجتمعون على الخطاء وان اختلفت محاله واعترض عليه والاجابة لا دخل
لقوله واللام جنسية واتحاد محل الخطاء غير لازم في بطلان التعاكس بل يبطل بوجوه من ذلك العقول وثانيا بانه
يحتمل ان يكون المراد بنفي اجتماع الخطاء نفيه في زمان واحد لا مطلق الاجتماع والتعاكس لا ينافي نفي الاجتماع في
زمان واحد اذ اجاد الاحتمال بطل الاستدلال فتامل وبهذا اي بنفي الاجتماع على الخطاء يمكن الاحتجاج
على عدم خلو العصر من مصيب في كل احكامه اصلا لصدق الاجتماع على جنس الخطاء لولاه اي المصيب
وهو المعصوم اذ غير المعصوم جائز الخطاء فيصدق الاجتماع على جنس الخطاء واذا اخطى في مسئلة من المسائل ويؤيد ذلك
الاحتجاج المذكور قوله ص لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة بناء على ان اسم لا تزال هو
الطائفة الخ لا ضمير الشان كما هو الظاهر بل هو المتعين في الحاشية هذا الحديث مذكور في صحيح البخاري وغيره من كتب
المخالفين وهو يشيد ادق نفي اجتماع الامة على الخطاء وانما هو لدخول هذه الطائفة المحقة فاجماعهم كاشف عن قولها فحجية الاجماع
لذلك هذا كما يقوله اصحابنا من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم فعلم ان تشنيع المخالفين علينا بانه يلزم منا ان
لا يكون نفس الاجماع حجة بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم وهم عنه غافلون انتهى فصل اجماع اهل البيت
عليهم السلام الى يوم القيام ارغاما لانوف الجاحدين اللئام حجة عندنا بلا ريب وانما اورد هذه المسئلة ردا
على المخالفين الجاحدين الكاتمين حقهم ولم يكتفوا على ذلك حتى انكروا حجية اجماعهم مع اعتقاد بعضهم حجية اجماع اهل المدينة
كما هو المحكي عن مالك وبعضهم بحجية اجماع الشيخين الثلثة المتغلبين الغاصبين والائمة اهل البيت عندنا معصومون
ما ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اوحي اليه النبي البنية النبل من امر الجليل بواسطة جبرئيل فهو قول واحد منهم
حجة فضلا عن جميعهم بل قول واحد منهم هو قول الجميع بلا فرق فلا تتوهم بما قيل قول واحد منهم حجة فلا حاجة الى ذكر حجية اجماعهم
الدليل عليه ما قال المصنف لاية التطهير وهي قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ونزولها اي تلك الاية في شانهم اي اهل البيت مما شاع وذاع بين الموافق والمخالف حتى روى
وغيره من زنادقة الحديث من المخالفين عن ابي اسماعيل الجذري المنسوب الى حذره بلا لام بضم الخاء المعجمة

سكون الدال المهملة طائفة من الانصار قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت هذه الآية في خمسة
بياء المتكلم وعلي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
واللام في الرجس للجنس او الاستغراق او العهدي لا الاثم المدرج واختصاص المصنف بالجنس لاصالته في نفي الماهية
اي نفي ماهية الرجس كما يستفاد بجملة لقوله ليذهب هذا على كون اللام للجنس واما على تقدير كونها استغراقية ففي الرجس
نفي جميع افراد الرجس نفي لكل جزئياتها جز لقوله نفي الماهية والحاصل
ان نفي ماهية الرجس تقتضي نفي كل جزئيات الرجس اذ لا وجود للماهية الا في ضمن الجزئيات فلو وجد فرد منها كانت الماهية
موجودة في ضمنه فلا يستقيم نفي ماهية الرجس مع قطع النظر من هذا ان مقام المدح اعدل شاهد على ان المراد باذهاب الرجس
نفي كل فرد منه من الخطاء وغيره من المعاصي فيكونون معصومين فيكون فعلهم وقولهم وتقريرهم حجة وجعل
الرواية وتذكير الضميرين اي ضميري عنكم ويطهركم في الآية واشارته اي النبي ص اليهم اي اهل البيت
بقوله اللهم هؤلاء اهل بيتي قال بعض شراح المنهاج ان ظاهر الآية وان تناول الازواج لكن لف الكساء
عليهم وهو الاشارة البيتي قرينة صارفة للآية من ظاهرها ومخصصة بالعترة لان هذا القول على وزان قولك انا كفيت
شك بعض وهذه لمن يعتقد انك وزيدا كفيتما مهمة وسماه السكاكي قصر افراد واخراجه اي النبي ص لام سلمة رضي
الله عنها عنهم اي من اهل البيت شواهد صدق خبر لقوله هذه الرواية وما عطف عليه على انهم
هم المراد من اهل البيت في الآية فلا عبرة بايهام سوق الكلام ان المراد بهم اي باذهاب
عنهم الرجس النساء بل لا يصح ارادتهن لما عرفت وروى البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج
رسول الله ص ذات غداة عليه مرط بكسر الميم وسكون الراء المهملة وآخره طاء مهملة كساء من صوف او خز
مرحل بالراء والحاء المهملتين مع تشديد الحاء على صيغة اسم مفعول ما نقش فيه صورة الرحال من شعر اسود
فجاء الحسن ع فادخله ثم جاء الحسين ع فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم
قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل
عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في بيتها اي بيت ام سلمة فاتته اي
النبي ع فاطمة ببرمة بضم الباء الموحدة وسكون الراء المهملة قدر مصنوع من الحجر فيها اي في البرمة حريرة
بفتح الحاء المهملة وكسر الراء وسكون الياء المثناة من تحت بين الرائين وآخرها ها طعام يطبخ من الطحين واللبن او الدسم
قيل هو دسم فقال ع لفاطمة ع ادعي لي زوجك وابنيك فجاء علي والحسن والحسين فجلسوا يأكلون

من تلك الحريرة فانزل الله ثم هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و
يطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضل الكساء اى ما فضل لبسه من الكساء
فكساهم اى غطاهم به اى بالكساء ثم اخرج يده فالوى بها اى رفعها الى السماء فقال اللهم هؤلاء
اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت اى ام سلمة فادخلت راسي البيت
فقلت انا معكم يا رسول الله فقال انك على خير انك على خير كذا تكرر في الحديث مرتين ثم
بها الفصل السابق ثم ما ينادي بحجية اجماعهم قول النبي ص واني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض بادغام
يا على ونصب الحوض على المفعولية رواه احمد بن حنبل وغيره بطرق عديدة مع اختلاف يسير في
اللفظ وفي صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله اى مثل الحديث المذكور وفي اخره اى آخر الحديث
المروى في صحيح مسلم قال حصين بالتصغير اسم رجل ومن اسم موصول مبتدأ اهل بيته يا
خبره يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته فقال نساؤه من اهل بيته بحسب العرف لكن
اهل بيته المذكورون في هذه الآية من حرم الصدقة عليه بعده اى بعد النبي ص وبما ذكر ثبت
ذلك اى حجية اجماع العترة الطاهرة انهم مهبط الوحي الالهي لا يخفى عليهم ما اوحي على النبي ص و
فيهم باب مدينة علم النبي وهو علي بن ابي طالب قال ص في حقه انا مدينة العلم وعلي بابها وهم
اى اهل البيت اخص الخلق به اى بالنبي ص وافضلهم لديه كما ينبئ عنه آية المباهلة
وهي قوله تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين والتفصيل على الوجه الاكمل في التفاسير قال صاحب
الكشاف وفيه دليل لا شيء اقوى منه على فضل اصحاب الكساء عليهم السلام فهم العاصمون من الخطاء ومن
سواهم واحق باقتفاء آثارهم والاهتداء بهداهم ولقد خرجنا بهذا التطويل عن
شرط الاختصار ولكن الحق بالحماية ذا الافتقار وتمام البحث فيه باحسن التفصيل واتم البيان
بحيث لا يوجب مطالعته الجاحدين الا العار والشنار في كتبنا الكلامية نحو عماد الاسلام واستقصاء الافحام
وغير ذلك مما صنف علماء بلدنا هذه لكهنؤ **فصل** الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافا للغزالي
وبعض الحنفية فانهم قالوا بحجية المنقول بالتواتر دون الآحاد والمحققون على ان كليهما حجة دونهما

المنقول بالتواتر ادنى من الاحاد وكونه قطعيا لنا على حجية المنقول بالاحاد اشتراك الدليل بينهما
اى بين الخبر الواحد والاجماع المنقول بالاحاد والحاصل ان الادلة التى تدل على حجية خبر الواحد تدل على حجية
الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه ايضا خبر واحد لان قول العدل اجمع العلماء على هذه المسئلة مثلا يدل بالالتزام
على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على الطريقة القدماء المثبتة للاجماع او على
رايه واعتقاده على طريقة المتاخرين فكان العدل اخبر عن راى المعصوم واعتقاده فهو بمنزلة خبر واحد فيكون حجة و
استدل الحاجبى على حجية الاجماع بالاولية اى باولوية العمل على الاجماع المنقول بالاحاد من العمل على الخبر
الواحد لقطعية دلالته اى الاجماع الاحادى دون الخبر الواحد حاصل الاستدلال ان خبر الواحد حجة
مع ان دلالته ظنية فيكون الاجماع المنقول بالاحاد اولى بالحجية لكون دلالته قطعية ولا ريب فى اولوية
القطع من الظن وفيه اى فى الاستدلال الحاجبى نظر وجه النظر ما قال فى الحاشية اما اولا فلعدم قطعية
دلالة كل اجماع منقول عنهم فقد ينقل الفاظهم فى المسئلة وقطعية دلالتها على ارائهم ممنوعة فان احتمال
التجوز والتخصيص ونحوهما قائم واما ثانيا فلان بعد الاطلاع عليه على القبائح فهادم الحكم بالاولوية كما قدمنا على
دليله الثانى انتهى وفيه ان احتمال الخطاء فى الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن
والسند والدلالة التعارض والاضطراب والسهو والغفلة اختص بالخبر مع الاشتباه فى فهم المقصود والاجماع
المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيقتضى غرابته العلم مرجحا قال المحقق ابو القاسم الجيلانى والحق ان المقامات تختلف
فى الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل على اجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر
صحيح بل واخبار صحيحة فلابد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية انتهى ولقوله صـ نحن نحكم بالظاهر
اى بما يفيد الظن فان من لوازم الظاهر افادة الظن لا العلم الا بالقرائن وافادته اى افادة
الاجماع المنقول بخبر الواحد له اى للظن ظاهرة مما لا ريب فيه فيكون حجة وفيه اى فى هذا الاستدلال
ايضا اى افادة الاجماع الظن معارضة ببعد الاطلاع عليه اى على الاجماع اى على ان جميع المجتهدين
فى العصر قائلون بهذا القول ويتفقون على اعتقاده اذ ربما كان بعضهم خامل الذكر لانقطاعه عن الناس
باختيار او حبس ونحوه وربما كان كان متمما لاجتهاده اذ ظهر اختلاف رايه لتقية او كاذبا فى ان ذلك رايه اذ لم
ينتشر طول اطالته للمجتهدين كذا فى الحاشية وفيه قد عرفت ان كثرة الحوادث فى الخبر معارض لهذه
الاحتمالات اقول على طريقة المتاخرين المثبتة للاجماع كما بينا لا مساغ لهذه الاحتمالات ولا ريب فى

افادة الاجماع الذي نقله عدل واحد الظن كما عرفت ولعل المصنف هنا اراد تضعيف دليل الحاجبي
والعلامة وعلى بقائه عطف على قوله عليه اي ولبعد الاطلاع على بقاء الاجماع اذ احتمال رجوع بعض
عنه ابهم قائم كما هو شائع بين المجتهدين فتامل قالوا اي النافون لحجية الاجماع المنقول بالآحاد اثبات اصل بظاهر
لان الاجماع اصل والخبر الواحد لا يفيد الا الظن فهو ظاهر فلو اثبتنا الاجماع بالخبر يلزم اثبات الاصل من الظاهر قلنا
في الجواب لا باس باثبات الاصل بالظاهر كثبوت السنة وهي احد الاصول من اصول الدين وتثبت بالخبر الواحد
وقيل يتجوز في تسمية المشهور اجماعا عند العامة من الفقهاء عند الاحتجاج فقد يطلقون على القول المشهور الاجماع
على سبيل المجاز ولا يريدون به الاجماع المصطلح بل اتفاق الاكثر وربما الحق الاجماع الذي اطلق على المشهور مجازا
اي بالاجماع المصطلح بين اهل الاصول لكن هذا الالحاق ليس بمعنى ان القول المشهور اجماع قطعا بل بمعنى
انه ملحق به في الحجية وقربه اي هذا القول الشهيد في الذكرى حيث قال نبه الحق اجعلهم المشهور بالمجمع
عليه فان اراد به الاجماع فهو ممنوع وان اراد به الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه ولقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى واشار بقوله لمثل ما قلناه الى ما قال من قبل بعدان
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل انتهى اذا عرفت هذا علم
انهم قد اختلفوا في حجية الشهرة كما هو دأب المعظم الى قول والنادر الى قول آخر ولم يوجد دليل على احد جانب
الشهرة حجة ام لا بل يجب الوقف او الرجوع الى الاصل او ما هو مقتضى القواعد العقلية او النقلية بعد سد باب الحجة
فيه قولان الاول الحجية وهو المحكي عن العلامة في مختلف والشهيد في الذكرى والاستاد الكل في الكل وولده
جمال الدين وحكاه في الذكرى عن بعض الثاني عدم الحجية كالقياس وهو المحكي عن ابن ادريس في السرائر والعلامة
في النهاية والمقدس الاردبيلي في مجمع الفائدة وبحر العلوم في بعض رسائله وظاهر الشهيد الثاني وهو الذي
والاقرب هو الاول وفاقا للمحقق الجيلاني في القوانين والعلامة السيد ابراهيم القزويني في الضوابط لوجوه الاول انه
غير مرة ان الظن في الاحكام الشرعية حجة حين انسداد باب العلم ولا ريب في ان الظن اجمالا وجدانا ان الجم
الغفير والجمع الكثير من العلماء لو اتفقوا الفتوى لكان مستندهم فيها دليلا شرعيا بالضرورة اذ عدالتهم وورعهم وتقواهم
تمنع افتائهم بمسألة تشهيا لانفسهم وترويجا لفتياهم ولم يظفروا بدليل بل هو من اعظم المعاصي واشد فسقا لان الحكم
عليه احد من اهل الدين والديانة بل لا يجترئ عليه الا جاهل والتوهم ايضا بهم بالنسبة الى الحكم الشائع وذرع خرج
اهتمامهم وشدة تفحصهم وبذل جهدهم بالوجه الاكمل في الامور الدينية كيف ولو كان كذلك لبطل المذهب بالمرة

والنجمي آثار الائمة المعصومين فان جل العقائد الحقة والاخبار المأثورة انما وصل الينا بوسائطهم رضوان الله عليهم
فمع احتمال الخطاء في كل واحد منهم ممكن لانهم ليسوا بمعصومين لكن هذا الاحتمال لا يقلل في الظن الحاصل لنا
بفتويهم اذ العادة تمنع من اجتماع مثل تلك الجم الغفير معا على الخطاء وعدم تنبههم عليه مع كثرة اهتمامهم بملاحظة
على ان احتمال الخطاء لا يقدح في حصول العلم ونحن لم ندع العلم وبهذا ظهر ضعف ما قال شيخنا صاحب المعالم وتبعه
اثره الشارح الخرنوشي عنده للقدوة بالقدوة واتجه رادا على احتجاج الشهيد في الذكرى على حجية
الفتوى التي افتى بها جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل العلم بدخول الامام فيهم وعلى حجية الشهرة
حيث قال في الذكرى ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم
الدليل ثم قال ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى
اعترض عليه صاحب المعالم اولا بان هذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تمنع من تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون على الظنون وثانيا بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي
الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ثم ذكر ما يؤيده كلام
والده الشهيد في الرعاية وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم ذكر بان نقل والده تأييدا لما قال كلام بعض الاصحاب
كالمحقق سديد الدين الحمصي والسيد رضي الدين ابن طاوس ولا يخفى عليك ان مثل هذه الاحتمالات لا مساغ لها في
النهوض في مثل المقام لما بينا انفا ولان المتأخرين قد خالفوا الشيخ في كثير من المسائل سيما محمد بن ادريس فانه قد اكثر
في الطعن وسوء الادب بالنسبة الى الشيخ في السرائر ولعل هذا هو الباعث في اكثار المحقق والعلامة الطعن على ابن ادريس
فلو كان المتأخرون مقتفين لاثر الشيخ لحسن ظنهم به لما خالفوه لانهم قد صرحوا بحرمة التقليد على المجتهد ومع ذلك كيف يجوز
عدالتهم وورعهم وتقويهم على تقليدهم بالشيخ وافتائهم بتقليده مع عدم الظفر على دليل شرعي وعدم تجشمهم الاستدلال
وان هذا الا ان يجر الى تفسيقهم وهو يورث اندراس المذهب كما عرفت واحتمال الخطاء فيهم وان كان ممكنا لكن العادة
تمنع اقتحام الجم الغفير معا على الخطاء وعدم تنبههم على دليل من الادلة هذا الوجه الثاني لحجية الشهرة قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا اي تفحصوا لاحتمال الكذب والتوقف في حصول البيان والتفحص بملاحظة تطابق مضمون الخبر مع
فتوى المشهور والمراد بالتفحص مطلقه سواء كان مقيدا بالظن او العلم فاذا تفحصنا الخبر وتتبعناه مع فتوى المشهور حصل لنا

الظن بصدوره مذكوره حجيته واحتمال عدم الصدور لا يقدح في الظن فعلى هذا ما قال في الضوابط على تقدير ارادة عموم
من اثنين فهو بالنسبة الى الفرد الظني مشكك بالتشكيك المضر الاجمالي ممنوع ثم قال فيه وان سلم ان الاية تامة الدلالة
لكنها ظنية والمسألة اصولية اقول فيه ان المنع كلية ان الاصل لا يثبت بالظاهر انما يستقيم على حجية الاصول يثبت بخبر الواحد
الظني وقد اعترف به محقق الضوابط ايضا في جواب احتجاج منكري حجية الاجماع المنقول بالاخبار بانه اصل لا يثبت بالخبر
الظاهر فاجاب بمنع كلية الكبرى لقبول السنة وهي من معظم ادلة الفقه بخبر الاحاد قال البهبهاني المتوفى قوله خذ بما اشتهر
بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان كلمة ما من ادوات العموم فتشمل ما نحن فيه بمقتضى اصل
وضعها قال في الضوابط فيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بها المشهور بقرينة المجمع عليه والشاذ النادر
ربط الرواية بالمعنى اعني الشهرة في الفتوى وثانيا ان الرواية ظنية والمسألة اصولية انتهى اقول في الاول التخصيص ممنوع
ولو سلم فلا شك في ان العلة في اخذ احد الحديثين المتعارضين الموصوف بالشهرة هي الشهرة فايما وجدت تلك العلة
تكون حجة وفي الثاني ما عرفت من عدم البأس في اثبات الاصل بالظاهر المطلب الرابع من المقصد الثاني في
الاستصحاب وله اقسام شتى وبيانات طويلة الاذيال لا يتحملها هذا المختصر فاقتصرنا على بيان استصحاب البراءة
على نوعين الاول هو استصحاب حال العقل ويعبر عنه في الاصطلاح بالبراءة الاصلية والمراد بها خلو ذمة المكلف
عن التكليفات الشرعية ما لم يوجد حكم من الشارع بالوجوب او الحرمة وحجية هذا النوع من الاستصحاب مما لا يفتقر
الى التجشم باقامة الدليل والبرهان بل كادت ان تكون من الضروريات فان العقل حاكم على ان ذمة المكلف في الاصل
قبل ورود الشرع خالية من الشواغل الشرعية فالاستصحاب هو خلو الذمة في الحال الى ان يوجد دليل على خلافه وقد ادعى
المحقق اجماع العلماء على اعتباره حيث قال اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه
البراءة الاصلية انتهى قال الصدوق في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة اعتقادنا في ذلك
ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي انتهى والظاهر من قوله حقا جاء انه من مذهب الامامية ويدل
عليه الكتاب والسنة ايضا اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والظاهر منها عدم التعذيب على
فعلهم ايا فعلوه ما لم يبلغ اليهم الاحكام ببعث الرسول وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وغير ذلك من الآيات
الدالة على عدم المؤاخذة قبل التكليف والبيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في باب جواز القنوت
بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالة هذه الرواية على
المطلوب ظاهرة وعلى هذا القياس اخبار اخر كثيرة وقد نبهنا بما يتعلق بهذا المقام من ان الاشياء الغير المدركة فيها

عقلاً مباحة قبل ورود الشرع وتلك الاباحة تبقى لنا ما لم يوجد دليل من الشرع على خلافها واولا لاختل جل امور المعاش
وبالجملة المسئلة مما لا يحتاج الى زيادة البيان بل هي من الواضحات ومع ذلك لا يجوز العمل على البراءة الاصلية
ابتداء بل بعد الفحص وعدم الظفر على دليل شرعي او غيره عقلي والنوع الثاني من الاستصحاب ما اشار اليه المصنف
بقوله وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته اي الحكم في الزمن الاول والاظهر ولا الاشهر
انه حجة ما لم يعارضه استصحاب آخر وفاقا لاكثر اصحابنا كالشيخ المفيد والعلامة في التهذيب وجماعة
من الشافعية خلافا للمرتضى رضي الله عنه واغلب الحنفية واكثر المتكلمين لنا على حجية الاستصحاب ثبوت
الحكم اولا اي في الزمن الاول وعدم تحقق ما يزيله اي ذلك الحكم الثابت في الزمن الاول فيظن بقاه
اي بقاء ذلك الحكم فيجب العمل بناء على حجية الظن في الفروع الشرعية ولولاه اي لولا الاستصحاب حجة لم يتقرر المعجزة
كما قاله البيضاوي في المنهاج والحاصل ان المعجزة خرق العادة وهي موقوفة على استمرار العادة واستصحابها
على ما كانت عليه فلو لم يكن الاستصحاب حجة فلا يقع حينئذ يقيننا المعجزة انها خارقة للعادة لجواز التغير في العادة بلا
استصحاب حتى نقول ببقاء العادة واستمرارها فلم يثبت المعجزة وفيه ما فيه اشارة الى ان كلام المصنف
يدل على ان قبل صدور المعجزة كان الظن باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها لان الكلام في بقاء الظن
والحال ليس كذلك لان قبل صدور المعجزة كان لنا علم عادي باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها قطعا
فلا يكون ذلك من الاستصحاب ولعد ارسال المكاتيب والهدايا من البعيد سفها لان بناءها
على استصحاب حيوة المكتوب اليه كما كانت من قبل وعلى تقدير عدم الاستصحاب لعد العقلاء تلك الامور من
افعال المجانين والسفهاء ولكان الشك في الزوجية كالشك في ابتدائها اي الزوجية حاصله لو شك
احد في الزوجية ابتداء فيحرم عليه الاستمتاع بالمرأة التي شك في زوجيتها بالاجماع بالاستصحاب اذ الاصل
عدم الزوجية فيستصحب ولو شك في دوام الزوجية واستمرارها بعد تحقق الزوجية حل له الاستمتاع اجماعا اذ الاصل
حينئذ تحقق الزوجية ولم يظهر ما يدفع ذلك الاصل فيستصحب الزوجية فلا فرق بين الصورتين الا باعتبار الاستصحاب
فان في الاول استصحاب عدم الزوجية وفي الثاني استصحاب الزوجية فلو لم يكن اعتبار حجية الاستصحاب لما
الفرق في الصورتين المذكورتين في التحريم والتحليل وهو باطل اتفاقا هذا ما ذكره المصنف في حجية الاستصحاب و
قد ذكروا وجوها كثيرة في حجيته نحن نذكر جملة منها الاول انه كان من عادات اصحاب النبي ص وسجيتهم العمل
على حكم صدر من النبي واستمرارهم عليه ما لم يحصل لهم العلم بخلافه بنسخه ونحو ذلك الحكم وما ذلك الا بالاستصحاب

فلو لم يكن حجة لما اتفقوا عليه الثاني ان المسلمين قاطبة يعملون في اكثر الاحكام الشرعية على الاستصحاب الى ان يثبت خلافها مثل كون رجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا والنهار باقيا وغير ذلك من الامور الكثيرة وليس المستند في ذلك الا الاستصحاب اذ ورود الاخبار في كل واقعة بخصوصها غير معلوم والثالث على تقدير عدم حجية الاستصحاب يلزم العسر والحرج المنفيين بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بيان ذلك ان كل من يصلي فهو يستصحب طهارة ثوبه او بدنه وطهارة الماء الذي تطهر من النجاسة فهو في ظنه مستظهر في وقوع الصلوة وكذا المرأة التي غاب عنها زوجها تستصحب حيوة زوجها فتظن بعدم كونها معتدة لعدة الوفاة وكذا الرجل الغائب عن اهله وعياله يستصحب بقائهم فيرسل اليهم النفقة لظنه بحيوتهم فلو لم يكن الاستصحاب حجة لزم في جميع تلك الامور من تحصيل اليقين فهو مما يجر الى العسر والحرج الشديد الذي يبطل به جل الامور الدنيوية وبطلانه معلوم بالضرورة من الدين والرابع الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر الحديث فالخبر دال على ان ما حصل فيه اليقين فهو يستصحب ما لم يظهر يقين آخر خلافه ومنها صحيحة زرارة ايضا المتضمنة لقوله قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الحديث فهذا يدل صريحا في ان اليقين يستصحب ما لم تقم الدليل على خلافه ومنها ما في البحار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومثله في اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع وعن البحار ايضا عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال مثل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى لا يخفى عليك ان ما ذكره مع اعتضاد الرواية لغيرها من الاخبار الصحيحة كما قررت ومع دليل العقل اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين وغير ذلك من الاحاديث المثبتة لمطلوبنا لا نذكرها روما للاختصار من شاء فليرجع الى كتب الاخبار فالثاني

النافين لحجية الاستصحاب حكم من غاب عن زيد ببقائه الباء متعلق بالحكم والضمير يرجع الى زيد في الدار متعلق بالبقاء سفه خبر لقوله حكم من غاب حاصله من جاء عند زيد وهو في الدار ثم رجع من عنده وغاب عنه سنين حكمه بان زيدا في الدار استصحابا لبقاء زيد فيها حين الملاقات سفه بين لا يقبله عقل عاقل و بينة النافي مع اعتضادها اي البينة به اي بالاستصحاب مطروحة خبر لقوله بينة النافي حاصله ان الاجماع قد انعقد على ان بينة المدعي متقدمة على بينة النافي المدعى عليه فلو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النافي اولى واحرى بالاعتبار لانها متعضدة باصالة النفي وليس كذلك قلنا في الجواب اما عن الدليل الاول فلان العادة قاضية على ان العادة تحكم بخروج زيد من الدار وعدم قيامه فى الدار مدة طويلة فقد عارضت العادة الاستصحاب فهو خارج عن محل النزاع اذ هو فيما لا يقوم فيه دليل خلاف الحكم الثابت والجواب عن الدليل الثاني ما قال و غلط المثبت ابعد من غلط النافي حاصله ان بينة المثبت اقل احتمالا من وقوع الغلط والاشتباه فيها لاطلاعه على سبب الثبوت بخلاف بينة النافي فان فيها يكثر الغلط لامكان عدم شعور معارض للنفي في بينة وبتقرير اخر ان المثبت يدعي وجود تحصيل الوجود لا يجامع العدم بخلاف النافي فانه ينفي ويمكن ان يكون نفيه في بادي النظر بسبب عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود دائما ففي هذا المقام لا تفيد الاستصحاب لمعارضة الامور المذكورة تمت باب القياس في اللغة التقدير والمساواة يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها و فلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح مساواة فرع وهو المقيس للاصل وهو المقيس عليه في علة حكمه اي بحكم الاصل وهي المشتركة بين المقيس والمقيس عليه او القياس اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع وهو العلة المشتركة بين الاصل والفرع قال في الحاشية هذا التعريف ناظر الى ان القياس فعل من افعال المجتهد والاول ناظر الى انه امر ثابت في نفسه وقد علمت بذلك اي بتعريف القياس اركانه الاربعة هي الاصل والفرع والعلة الجامعة بينهما والحكم وليس اي القياس حجة عند نافي الشيعة الامامية وستعرف الدليل على عدم حجيته الا طريق الاولوية والمراد به على ما يستفاد من كلمات بعض هو هو ان يكون علة الحكم في الفرع اقوى واكد منها في الاصل لكن مجرد كون العلة في الفرع اقوى وان كانت مستنبطة من مثل الدوران والترديد لا يكفي في حجية القياس مع انه على عدم الدليل على حجية مثل ذلك بل الاخبار واردة على منع العمل على مجرد كون العلة في الفرع اقوى مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلاثا قال ثلثون قلت اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق

فقبته ممن قال ونقول ان الذي جاء به الشيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث
الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين
فهذه الرواية تدل على ان الحكم بمجرد اكثرية العلة وكونها في الفرع اقوى قياس منهي عنه فكيف لا يعتمد على مجرد كون
العلة اقوى في الفرع بل العمل على الطريق الاولوية انما يكون لو كان في النص تنبيه على العلة وعلم وجودها في الفرع
ويؤيده ما قال العلامة في التهذيب بعد ابطال العمل بالقياس على مذهبنا والاقوى عندي ان العلة اذا كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة ولذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف ثم قال في موضع آخر بعينه لكن
اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه والا لو وجد المقتضى مع انتفاء المانع لزم
باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التأفيف ليس
من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وقال المحقق الجيلاني في القوانين انه لا يجوز الاعتماد على مجرد الاكثرية مطلقا في الفرع
بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلة والانتقال من الاصل الى الفرع انتهى اقول الظاهر من كلام
العلامة هو عدم العمل على طريق الاولوية ما لم ينص على العلة ولم يعلم وجودها في الفرع لا على مجرد اكثرية العلة في
الفرع واما قوله لان الحكم في الفرع اقوى لا يدل على اعتباره مجرد اكثرية العلة سيما مع ملاحظة ما قال من قبل
بل المراد به ان الحكم في الفرع اقوى مع النص على العلة وكونها متحققة في الفرع وكيف يحمل مثل العلامة
تجويزه العمل على مجرد الاكثرية مع ورود النهي في الاخبار فليس مراده الا ما بيناه وعلى هذا ما قال صاحب القوانين
بعد نقل جميع ما نقلناه عن العلامة ان الظاهر من كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت
العلة بالقاطع من اجماع او نص او تنبيه محل تامل كما عرفت ويؤيد ما قال في القوانين في طريقه البحث
ورمتناه بعد تحرير ما حررناه حاصله لعل مراد العلامة ايضا هو ما يستفاد العلة من النص فتامل اذا عرفت هذا فاعلم
انهم ذكروا للقياس بالاولوية امثلة منها قوله ولا تقل لهما اف فانه يفهم نهي اذى الوالدين بالتأفيف فيكون نهيه
لهما عن الضرب بطريق اولى لكونه اعلى واقوى درجة من التأفيف ومنها قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
فانه صريح في ان من يعمل الخير فوق ذرة يستحق الجزاء بطريق اولى ثم انه لا ريب في ان ما فهم من الكتاب والسنة
يجب العمل عليه ولا يرتاب بعد فهم ما بيناه من معنى الآيات لكنهم اختلفوا في ان دلالة الآيات على تلك المعاني هل
هي من باب المفهوم الموافق او غير ذلك فقال بعضهم ان الآيات تدل على تلك المعاني من باب المفهوم الموافق
يعني يدل عليها اللفظ بالالتزام اي النهي عن اذية الوالدين ملازم للنهي عن التأفيف وكذا استحقاق الجزاء على عمل

لفوق الذرة لازم للمعنى الخبر بالفحوى ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وقال البعض تدل بالمنطوق اي بدلالة اللفظ
على المعنى بالمطابقة لان المنع عن التافيف في الحقيقة هو المنع عن الاذية للمتبادر مثل قولهم لا تعطه درهما حقيقة في
المنع عن العطاء مطلقا فح يكون النهي عن التافيف منقولا الى النهي عن الاذية وقال بعضهم بالقياس للعلة الجامعة
بين التافيف والضرب وهي الاذية وهو الظاهر من كلام العلامة حيث قال وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم
التافيف في العبارة التي نقلناها فتذكر قال علامة العماد في الاساس بالاول حيث قال والاظهر عندي هو الاول
لان في النقل لا يكون المعنى المنقول عنه مقصودا وههنا ليس كذلك فان النهي عن التافيف مقصود للشارع قطعا
والقياس يستدعي ان يكون مقصود الشارع من هذا الكلام هو نهي التافيف فقط والعقل يحكم لاشتراك العلة ان
الضرب ايضا منهي عنه عند الشارع في نفس الامر لا من هذا الكلام والحال ان كل عالم باسلوب الكلام يعلم قطعا ان مقصود
الشارع من هذا الكلام نهي جميع انواع الاذى انتهى ومنصوص العلة اي علة الحكم تكون منصوصا من قبل الشارع
واختلف في حجيته فمنعه السيد المرتضى ره وبعض المخالفين وقال ابو اسحاق النظام من المخالفين انه حجة وقال المحقق
اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا وكلام العلامة في التهذيب مطلق خال عن هذا القيد حيث قال ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة اقول المراد بالعلة المنصوصة في كلام العلامة هو العلة التامة التي لا دخل لها
في خصوصية المحل كما يدل عليه كلامه فيما بعد ذلك وقد نقلناه في مبحث طريق الاولوية فتذكر وهو المتبادر
عند الاطلاق مع ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل وكيف لا يكون مراده ذلك فانه قد عد في كثير من الاخبار
التعليل بالعلل الناقصة كما ورد في تعليل حرمة الخاتم من الذهب بكونه من لباس اهل الجنة فلو كان المراد مطلق
العلة لزم عليه الحكم بتحريم كل ما يكون من لباس الجنة في الدنيا بل يلزمه الحكم بتحريم لبس الذهب للنساء ايضا وهو من
يحتمل بالنسبة الى العلامة بحكمه بمثله حاشا ثم حاشا كلا ثم كلا واذا عرفت هذا فنقول ان ايضا مراد المحقق بقوله وكان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة هو ان يكون العلة المنصوصة تامة ولا يكون لخصوصية
المحل دخل كما هو الظاهر من كلامه فكان كلامه هذا تفسير لقوله اذا نص الشارع على العلة اذ هو مطلق فلا يلزم الزيادة
في كلام المحقق كما قال صاحب القوانين فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو فتامل وبالجملة فمآل كلام المحقق
والعلامة الى امر واحد وهو ان العلة المنصوصة لو كانت تامة لتعدى الحكم من الاصل الى الفرع والا يلزم تخلف
المعلول عن علته وهو باطل كما يقع علة حرمة الخمر هو الاسكار فاينما وجد الاسكار يحكم بالحرمة فائدة واعلم ان

Scanned by TapScanner

العلة طرق عند القائسين بعضها شرعي فمنها ما علم ان العلة بالاستفادة من جهة الشرع من دليل مستقل
او مركب او كتاب او سنة او من جهة غير الشرع اما المستفادة من الشرع فاما من الاجماع كالمتنجس ثوبه او اصابه
ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالاجماع منعقد على ان علته وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة فيحكم بالنجاسة على الطهارة
سواء كان الثوب او غيره يجب الاحتراز عن تلك الابوال وان لم يكن في النص تصريح لذلك لوجود العلة وهي النجاسة
واما من الكتاب والسنة فاما ان يستفاد العلة منهما باللفظ الدال على العلية صراحة بالوضع او بسبب التنبيه
والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منها مراتب متفاوتة على الوضوح والخفاء اما المستفاد من اللفظ
الدال عليها صراحة فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لان كذا او نحوها واما المستفادة بدلالة التنبيه والايماء فكقوله تعالى
لا تقل لهما اف الدال على نفي الاذى اعتمادا على ما ذهب من القول ان دلالة الاية على نفي الاذى من باب المفهوم
الموافق واما العلة التي تستفاد من جهة غير الشرع فهي بوجوه منها الدوران وهو ترتب الحكم على الوصف المستلزم
للعلية وجودا وعدما كالاسكار للخمر فمتى يحصل وصف الاسكار يحرم ومتى فقد حل وهذا التفصيل في المطولات ان جعلنا
اي طريق الاولوية ومنصوص العلة منه اي من القياس اشارة الى ان الحجج منهما من القياس وقد تبين
لك مما بيناه من ان المرجع في كليهما الى النص اما في المنصوص علته فظاهر واما في طريق الاولوية فيه ايضا لا يكفي
الاعتماد على مجرد الكلية العلة في الفرع بل لا بد فيه من النص والاطلاع وغير ذلك كما عرفت فحقيقة العمل عند التامل
هو النص لا القياس لنا على عدم حجية القياس قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الاية وفي القياس اعتماد
بما ليس به علم فيكون منهيا عنه وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي القياس القول على الله بما لا تعلمون
ان الظن لا يغني من الحق شيئا فالقياس كذلك لانه ايضا لا يفيد الا الظن خرج منها ما خرج كالظواهر
والعمل بخبر الواحد والاجتهاد وغيرها فانها وان كانت تفيد الظن لكنها يجوز العمل عليها بدليل خارجي فيبقى
الباقي على حاله مندرجا تحت العموم بناء على ان المخصص يبقى حجة في الباقي كما سيجيء لا يخفى عليك ان
الاستدلال على حرمة العمل بالقياس بهذه الايات الدالة على حرمة العمل بالظن محل نظر لانه قد مر في جواب
احتجاج النافين للعمل بخبر الواحد بتلك الايات ان النهي بالعمل بالظن المستفاد بالايات انما هو في
اصول الدين دون الفروع فان الظن في الفروع حجة كما مر الا ما اخرجه الدليل فكيف يصح الاستدلال
بالايات بهما على حرمة العمل بالظن في الفروع مع انسداد باب العلم ايضا فالاولى في الاستدلال على
حرمة العمل بالقياس الاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا وردت منها العامة عن النبي والخاصة

عن المتنهم ع منها ما نقله البيضاوي في المنهاج وغيره في غيره قوله ص انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب
وبرهة بالسنة فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واجاب بعضهم بان المراد به القياس الغير المجتمع فيه الشرائط
وتعسفه ورفضه عن الظاهر بلا مرود ظاهر ومنها ما رواه الفخر الرازي في المحصول وغيره قال ص ستفترق
امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام واجيب عنه بما اجيب عن الاول وقد عرفت تعسفه هذا ما رواه العامة واما عند الخاصة فكتبهم مشحونة
بالاخبار المتضمنة على رد القياس لم يخالف فيه احد الا ابن الجنيد واليه اشار بقوله واجماع العترة عليهم
السلام على رده اي رد القياس واجماعهم لكونهم معصومين عن الخطاء حجة كما مر فقد تواتر عنهم
الاخبار على انكارهم عليهم السلام له اي للقياس حتى قال العبري من العامة في شرح المنهاج انا كما
نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك القول بالقياس فكذا نعلم ان مذهب
اهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الائمة انكار القياس فعلى هذا لا عبرة بنقل الزيدية عن العترة
جواز العمل به ولا يعارض نقلهم النقل المتواتر وما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بسند صحيح عن زرارة بن
اعين انه سئل الباقر ع عن وقت صلوة ركعتي الفجر هل هو قبل الفجر او بعده فقال ع قبل الفجر انهما من
صلوة الليل ثم قال ع اتريد ان تقايس لو كان عليك من شهر رمضان اكنت تتطوع اذا دخل عليك وقت
الفريضة فابدء بالفريضة فهذا القول منه ع على جواز العمل بالقياس فالجواب عنه ان زرارة كان كثيرا ما يباحث
اهل الخلاف في المسائل الدينية ويطلبون منه الدليل على ما يدعيه فقوله ع اتريد ان تقايس تعليم له طريق
الاستدلال على هذه المسألة بما هم قائلون هكذا في الحواشي وبالجملة حرمة العمل بالقياس من ضروريات
مذهبنا فايجاد حديث على جوازه فاما محمول على التقية او على ما اجاب به المصنف ومنع الائمة ع شيعتهم
من العمل به اي بالقياس كما هو المروي عنهم ع بان اول من قاس ابليس فالعمل بالقياس
اتباع بابليس اللعين وذكر محمد بن يعقوب الكليني في الكافي اخبارا كثيرة لرد من يجوز العمل بالقياس
بحيث يروي الغليل ويشفي العليل الا من في طبعه اعوجاج فليس له علاج واما قول امير المؤمنين
ع اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من ماء وروى شيخ الطائفة
في التهذيب بسند صحيح عن الباقر ع انه قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي ص فقال ما تقولون في الرجل
ياتي اهله فيخالطها ولا ينزل فقال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد

Scanned by TapScanner

وجب عليه الغسل فقال عمر لعلي ع ما تقول يا ابا الحسن فقال ع اتوجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه
صاعا من ماء فهذا الكلام من الامام يدل على انه قاس ع وجوب الغسل على وجوب الجلد والرجم
فاين اجماع العترة على رد القياس كما زعمتم فاجاب عنه المصنف بقوله فمن طريق الاولوية يعني قول
علي ع هذا ليس بالقياس المصطلح عند العامة بل هو من طريق الاولوية فانه لما وجب عليه الجلد والرجم وهما اشد و
اصعب وعلة للموت وجب عليه الغسل الذي يكفي فيه صاع من ماء بطريق اولى اذ لا نسبة للغسل بالنسبة
الى الحد بالمؤنة لا يخفى عليك ان الاستدلال بقوله ع على جواز القياس والقول بانه ع قد حكم بالقياس
لبيان ان فيه لا بد من علة جامعة حتى يحكم بسببها على الفرع والظاهر ان العلة الجامعة بينهما غير متحققة و
كذا القول بان كلامه ع من طريق الاولوية ابعد اذ قول القائل يجب على الزاني وان لم ينزل الجلد
والرجم لانهم احد عاصيا كان او عالما وجب الغسل فضلا من طريق الاولوية فيمكن ان يقال ان كلام
المعصوم هذا من قبيل بيان النكتة بعد الوقوع ليكون اوقع في القلب وهذا في المحاورات شايع كما افاد
العلامة صاحب العماد فتأمل وكذا ايضا على منع حجية القياس كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل
في المحال كالفرق بين العدتين اي عدة الطلاق وعدة الوفات اذ حكمهما مختلف لان عدة الطلاق
ثلثة قروء وعدة الوفات اربعة اشهر وعشرة ايام مع ان محلهما هو براءة الرحم متماثل وايضا عدة الطلاق
من غير المدخول بها تسقط بخلاف عدة الوفات فانها لا تسقط سواء كانت الزوجة مدخولا بها ام لا مع
ان حال الرحم متماثل فيها فلو كان القياس في الاحكام لما اختلفت الاحكام باتفاق المحال وكالفرق
بين العيد وجلدية وهما يوم آخر رمضان وثاني شوال الحكم في هذه الايام الثلثة مختلف لان الصوم في آخر
رمضان واجب وفي يوم العيد حرام وفي ثاني شوال مستحب مع ان كلها هو الزمان متماثل وكالفرق
بين السارق والغاصب فان سارق المال القليل قطع يده دون غاصب المال الكثير مع ان
محلهما هو اخذ مال الغير بدون الاذن مشترك فيهما وكذا تماثلها اي الاحكام مع التخالف اي
تخالف الاحكام في المحال كقتل الصيد عمدا او خطاء اي المحرم متى قتل الصيد بالعمد او بالخطاء فحكم
بالفدية بالذبيحة في كليهما مع ان محلهما هو العمد والخطاء مختلف وكالكفارة في الصوم اذا وطي فيه و
الكفارة في الظهار وهو اذا قال لزوجته انت علي كظهر امي فكفارة الوطي في الصوم وفي الظهار كليهما
هي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا واحد مع ان محل الحكم هو الوطي في الصوم

Scanned by TapScanner

والظهار مختلف وكالقتل في الردة اى كون الرجل مرتدا والزنا ان كان محصنا فحكمهما وهو القتل
متماثل مع ان محلهما وهو الايذاء والمحصنة مختلف وغير ذلك من الامثلة الكثيرة فكيف يحكم من مجرد تشابه
المحال بتشابه الاحكام والحاصل انه لما كان مناط الشرع ومبناه على اختلاف المتفقات في الاحكام
والتفاق المختلفات منها كما عرفت فكيف نقول بالعمل بالقياس اذ هو يقتضي انه لو كان المحال متشابها
متماثلا كان الاحكام ايضا كذلك وليس كذلك كما قررنا واما القول بانه يجوز ان يكون بين ما فيه الاحكام
متماثلة مع اختلاف المحال جامع في نفس الامر يتعذر العلم به وكذا بين ما فيه الاحكام مختلفة مع تماثل المحال
فارق في نفس الامر مع تعذر العلم به لا يسمن ولا يغني من جوع لانا مكلفون بحسب الظاهر وبحسب
طاقتنا وعلمنا والا يلزم لنا ان نقول في شئ محلل انه حرام لوجه في نفس الامر لا نعلمه فيبطل الشريعة كما
لا يخفى قالوا اى القائلون بحجية القياس قال سبحانه يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين —
فاعتبروا يا اولي الابصار فامر الله تعالى بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره وهذا هو القياس وقال تعالى ان انتم
الا بشر مثلنا فالكفار قاسوا الانبياء على انفسهم في نفي النبوة والجامع هو البشرية والنبي لم ينكر على قياسهم
فيكون حجة لان تقرير المعصوم حجة كما عرفت وقرر النبي صلعم معاذا على قوله اى قول معاذ
اجتهد برأيي روي ان النبي صلعم لما بعث معاذا قاضيا الى اليمن فقال لمعاذ بم تحكم يا معاذ قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي فقال صلعم
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله بما يحبه الله ورسوله هكذا في المشهور وفي الحصدي قال
معاذ انيس الامر بالامر الحديث فهو يدل على جواز العمل بالقياس لان الاجتهاد بالرأي لا بد فيه من رد
الفرع الى الاصل ولقوله صلعم ارأيت لو تمضمضت روي ان عمر سأل النبي صلعم عن قبلة الصائم هل يوجب
الافطار فقال صلعم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اى رميته لكنت شاربه فقد قاس النبي صلعم القبلة على المضمضة
والجامع حصول المقصود منه دون الثمرة فيكون حجة وخبر الخثعمية بالجر اى ولخبر الخثعمية بالخاء المعجمة
والثاء المثلثة امرأة من قبيلة خثعم وهي سألت النبي صلعم ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع
الحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلعم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قالت نعم قال صلعم فدين الله احق بالقضاء فقد قاس النبي صلعم الحج على الدين فيكون حجة ولخبر الشركة
في السرقة روي ان عمر شك في قتل الجماعة بالواحد فقال له علي امير المؤمنين صلعم لو اشترك نفر في

سرقة لكنت تقطعهم فقال نعم فقال عمر كذا هنا ايضا فغسل عمر قول علي رض وحكم بالقتل وقد قاس رض القتل على السرقة
ولم ينكره عمر فيكون حجة وعمل الصحابة به اي بالقياس مشتهر شائع ذائع بلا نكير فيكون اجماعا
فيكون حجة قلنا في الجواب من هذه الادلة التي مر ذكرها عن الدليل الاول فقوله المراد بالاعتبار في
قوله فاعتبروا يا اولي الابصار الاتعاظ لا القياس بان وضع الاعتبار للاتعاظ وغلبة استعمال الاعتبار فيه فاذا
قيل اعتبر بهذا الرجل يفهم منه الاتعاظ ومنه العبرة لما يتعظ به كما قال سبحانه ان في ذلك لعبرة
لمن يخشى عظة ونصيحة لمن يخشى وسوق الاية مانع من حملها على القياس فانها لو حملت
على القياس لكان معناها يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار اي
فقيسوا لحما وزيدا من حرمة الخمر مثلا الى حرمة النبيذ ومن الحنطة الى الذرة وهذا معنى لا يقبله جاهل فضلا عن فاضل
فضلا عن الله تعالى وجعل الشرعيات كالعقليات قياس هذا جواب عن دليلهم الثاني حاصله ان
الاية التي تمسك بها الكفار فيها القياس في الامور العقلية والاصول بحيث القياس في الاحكام الشرعية
فالاستدلال بهذه الاية هو جعل القياس الشرعي كالعقلي قياس ومنكر القياس منكر له مطلقا سواء كان
في العقليات او الشرعيات فالاستدلال به مصادرة واجاب بعضهم انه ليس غرض الكفار بالاية الاستدلال
بالقياس بل غرضهم ان البشر لا يكون نبيا لانحطاط رتبة البشرية عن درجة النبوة في زعمهم وقولهم مثلنا
تجوز وتمثيل لهذا الانحطاط للتوضيح او يقال غرضهم الاستدلال بان تخصيصكم بالنبوة دوننا ترجيح بلا مرجح
لكونكم مساوين لنا في البشرية ولوازمها مع تضمن الاية انكاره اي انكار القياس فان الاية
وردت بالانكار عليهم في هذا القياس ولهذا ذكر سبحانه جواب الرسل وهو قولهم ان نحن الا بشر
مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده كذا في الحاشية فيفهم من هذا ان قياسكم بالبشرية علينا ممنوع
فتامل وخبر معاذ ضعيف دلالة وسندا هذا جواب عن دليلهم الثالث ووجه ضعف دلالته
انه يحتمل ان يكون مراد معاذ بقوله اجتهد برأيي العمل بالبراءة الاصلية والاستصحاب والقياس المنصوص
علته او طريق الاولوية فيما لم يكن في الكتاب والسنة صريحا والاحتمال يبطل الاستدلال واما ضعفه
سندا فلكونه ايضا مرسلا باتفاق المحدثين والمرسل مما لا يعمل به فكيف يثبت به هذا الاصل العظيم قال
الترمذي هذا حديث غريب واسناده عندي ليس بمتصل وقال البخاري لا يصح وقال العامة ان
ضعفه منجبر بالشهرة وقد روي امره اي امر النبي ص معاذا بالمقايسة روي انه قال ص

لمعاذ اكتب الى لا اكتب اليك فنقل عن العلامة فى التهذيب انه قال ع ابعث لابعث اليك فحينئذ لا تقرير من النبى ع على قول معاذ اجتهد برأيى فلا ينهض حجة على حجية القياس وخبر المضمضة تمثيل جواب عن دليلهم الرابع اى ليس مراده ع قياس القبلة للصائم على المضمضة بل هو مجرد تمثيل ليكون اوقع فى القلوب كيف وهو ع منع عن القياس بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وكذا فى خبر الخثعمية ليس قياس الحج على الدين وكذا فى خبر الشركة فى السرقة ليس قياس القتل على السرقة بل فى كلها من الاخبار تمثيل كما عرفت وبهذين الاخيرين جواب عن الدليل الخامس والسادس واجاب عن خبر الخثعمية بوجه آخر وهو قوله قوله تعالى دين الله احق بالقضاء يعطى الاولوية فانه لما وجب قضاء دين العباد فقضاء دين معبودهم يجب بطريق اولى وما قال الشارح السندى من ان تلك الاخبار من اخبار الآحاد فلا يثبت بها الاصول ان اراد بالاصول العقائد فمسلم لكن ذلك ليس مما نحن فيه وان اراد بها هذا الفن فلا نسلم انه لا يثبت بالآحاد لما عرفت من المصنف ومنا ايضا ان السنة من اعظم الاصول وهى تثبت بخبر الواحد فقد اشتبه عليه اصول الفقه باصول العقائد واشار الى الجواب عن الدليل الثامن الاجماع بقوله وانكار كثير من الصحابة كابن عباس والشيخين اى ابى بكر وعمر بل عثمان ايضا له اى للقياس مشهور مرفوع على الخبرية اما انكار ابن عباس فلما روى عنه انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وعنه ايضا اذا قلتم فى دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعنه ايضا انه قال اياكم والمقائيس فانما عبدت الشمس بالمقائيس واما انكار الشيوخ الثلثة المتغلبين اما عن ابى بكر فكما روى عنه انه لما سئل عن الكلالة قال اى سماء تظلنى واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأيى واما عن عمر فروى عنه انه قال اياكم واصحاب الرأى فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا واضلوا وروى عنه ايضا انه قال اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة واما عن عثمان فلما روى عنه انه قال لو كان الدين بالرأى لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره ومثله روى عن على ع وانكاره ع للعمل بالقياس متواتر كما صرح به العلامة فى التهذيب فاذا ثبت انكار من هو مناط شرعيتكم فاين الاجماع المدعى على حجية القياس وحيث ان القياس عندنا معاشر الشيعة باطل من اصله والبطلانه قطعى من مذهب المتشيعة فلا ثمرة فى ذكر شروطه اى شروط القياس المضبوطة عندهم اى العامة المنهج الثالث من المناهج المشتملة عليها الكتاب فى البحث عن مشتركات الكتاب والسنة كالبحث عن الامر والنهى والعموم والخصوص والمجمل والمبين وغيرها وفيه اى فى هذا المنهج مطالب سبعة المطلب الاول فى الامر والنهى

Scanned by TapScanner

قدمهما لكونهما اصليين لمسائل الحلال والحرام الامر قدمه على النهي لوجودية مفهومه وعدمية مفهومه والوجود اشرف
من العدم وقد اختلفوا في لفظ الامر وهو ا م ر كما في قولهم ضرب فعل ماض وزيد مبتدأ ومن حرف جر فقيل حقيقة في القول
المخصوص وعليه الاكثر ومجاز في غيره كالفعل والصفة والشأن والطريق وقيل مشترك بين الامور المذكورة وقيل انه
موضوع للقدر المشترك بينهما واحتج الاكثرون بتبادر القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق الامر وعدم صحة نفيه عنه والاصل
في الاستعمال الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وفي هذا المقام بحث طويل تركناه مخافة التطويل والاجمال فانه غير متعلق
بها في التعريف ثم انهم ذكروا للامر حدودا والاكثرون حدوه بما حده المصنف وهو طلب فعل بالقول استعلاء
واعتبر جماعة قيد العلو ايضا مع ذلك والمراد به من كان له تفوق يوجب الاطاعة عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من
العالي ثم قوله طلب يشمل النهي والدعاء والالتماس فخرج بقوله فعل النهي اذ ليس فيه طلب فعل بل تركه وسيشير المصنف
اليه فيما بعد وخرج بالقول الطلب بالاشارة والمراد بالقول القول المشتق من مصدر ذلك الفعل المطلوب فلا ينتقض
التعريف بمثل امرتك بالقيام واطلب منك فان المطلوب في هذا القول هو القيام وامرتك ليس مشتقا منه بل المشتق منه
هو قم لكن يبقى النقض بقولك كن ضاربا او يا كلمة امرا وليس القول مشتقا من الفعل المطلوب وبقوله استعلاء خرج
الالتماس والدعاء لان طلب الفعل فيهما مساويا او سافلا لا استعلاء ثم ان الامر هل هو في الطلب القولي حقيقة
او فيه وفي الطلب الفعلي ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما ايضا والمتبادر هو الاول وفيه ان التبادر لاطلاق وعدم
صحة سلب الامر عن الاخرس بالاشارة او بالكتابة وايضا انحصار الامر في القول خاصة يوجب ان لا يكون
الله تعالى آمرا على مذهب الاشاعرة لانهم قائلون بالكلام النفسي دون اللفظي وليس كذلك بل هم قائلون بانه تعالى آمر
فعلى هذا القول بان الامر للطلب القولي والفعلي متجه وتخصيص القول في التعريف انما هو باعتبار الاكثر الاغلب
في الاستعمال وصيغته اي صيغة الامر افعل وما بمعناه كسائر صيغ ما لم يكن على وزن افعل نحو ليفعل و
اسماء الافعال بمعنى الامر كنزال وصه ورويد وغيرها واما تعبير المصنف بهذه العبارة لا بقولهم الامر
للوجوب لان النزاع في صيغة افعل لا في لفظ ا م ر فانه نزاع آخر وانما خص الذكر بافعل والباقي
بالمعنى لان اوامر الشرع في الاغلب وردت بصيغة افعل حقيقة في الايجاب اي ايجاب المأمور
ومجاز في غيره وفاقا لجمهور الاصوليين وهو المشهور بينهم لا اي ليس الامر حقيقة في الندب و
مجاز في غيره كما هو راي ابي هاشم وكثير من المتكلمين ومنقول عن الشافعي ولا فيهما لفظا اي ليس الامر
مشتركا بين الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي كما ذهب اليه السيد علم الهدى فانه قال انه مشترك لفظي

Scanned by TapScanner

في اللغة واما في العرف الشرعي فهو حقيقة في الوجوب وقيل الامر مشترك اي معنويا بين الوجوب والندب بان يكون موضوعا للطلب الذي هو قدر مشترك بينهما وقيل الامر موضوع للوجوب والندب مع الاباحة بان يكون مشتركا بينها بالاشتراك اللفظي او المعنوي بان يكون للقدر المشترك وهو الاذن على اختلاف المذهبين وقيل الامر مشترك في الكل اي الوجوب والندب والاباحة مع التهديد بان يكون موضوعا للكل منها والمحكي عن الحاجبي انه نسب هذا القول الى الشيعة وقيل انه للاباحة حقيقة ومجاز في غيرها وقيل بالتوقف وهو المحكي عن الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني وفسر التوقف بانه اما للندب او الوجوب ولا ندري لايهما بعينه وهو المحكي عن الفخري في المحصول وبانه لا ندري مفهوم الامر مشترك لفظي ام معنوي ام حقيقة في البعض ومجاز في البعض الآخر او مجاز في الكل وقد نسب الى الغزالي في المستصفى وقيل امر الله للوجوب وامر الرسول للندب فتلك عشرة كاملة وما اختاره المصنف هو المشهور كما مر ويستدل عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله

لشيوع احتجاج السلف بمطلقها اي مطلق صيغة الامر بلا انضمام قرينة الوجوب اليه عليه اي على الايجاب بلا نكير من احد فاذا كان كذلك فيعلم منه الاجماع على كونه للوجوب فيكون حجة وهذا الوجه كما يدل على كون الامر للوجوب شرعا يدل على كونه له لغة ايضا اذ الاصل عدم النقل فان قلت انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا نفهم طلب معه جانب الترك فضلا عن المنع من الترك فكيف يكون للوجوب او هو طلب الفعل مع المنع من الترك اجيب عنه بان معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزائه كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل تحلل الى طلب الفعل مع المنع من الترك والعرف بذلك تبين اصحاب الاقوال السابقة قبل كذا ولم يفطنوا ولا يتوهم انه لو كان الامر للوجوب لما استعمله الشارع في غيره للزوم المنافاة وقد استعمله الشارع في المندوب والواجب مثل قوله اغتسلوا للجمعة وللزيارة وللجنابة ومس الميت وغير ذلك لانا نقول لا نتصور في ذلك قبح اللزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب وقبحه ممنوع والدليل قد قام على كونه حقيقة في الوجوب ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي بطريق عموم المجاز بقرينة من خارج ووجود ان اللفظ ليس بواجب وكذا استعمال الامر في المندوبات بدون قرينة في اللفظ والثاني ما قال وبقوله تعالى ما منعك

الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر ما قال من قبل واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس توبيخ والدليل ان الاستفهام في قوله تعالى ما منعك ليس محمولا على الحقيقة لاستلزامه الجهل في شانه سبحانه وبطلانه بين لعلمه بالكليات والجزئيات بعضها وتضعيفها فتعين ان يكون الاستفهام للانكار والذم على ابليس اللعين والذم لا يكون الا بمخالفة الواجب فثبت ان امره تعالى بقوله اسجدوا للوجوب وبهذا اندفع توهم ان قوله تعالى اذ امرتك يدل على ان

Scanned by TapScanner

الامر للوجوب لا الصيغة لان المراد بالامر هو صيغة اسجدوا كما عرفت واحتمال ان الصيغة بضميمة القرينة الحالية تدل على الوجوب
لا بنفسها مدفوع باصالة البراءة وكذلك احتمال كون الامر في لغة الملائكة للوجوب لا الوجوب كونه للوجوب في لغتنا وشرعنا
ايضا خلاف الاصل والظاهر غاية الامر ان الاحتمال ينافي القطع لا الظن ولا ريب في حصوله بعد الاستدلال والحق
ان الظن هو المعمول به في الفروع حسبما اتفق ارباب العلم والثالث فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله تعالى من يخالف امره بالحذر عن اصابة الفتنة والعذاب الاليم والتحذير دليل الوجوب فيما خالف
عن امره يدل على ان لفظ الامر للوجوب لا الصيغة وقد اجيب بانه يصدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المجردة
المعروف وبان الآية تدل على وجوب الحذر من كل طلب صدر من الله والرسول بالصيغة المجردة وهو المطلوب و
قيل ايضا الآية لا تدل على الحذر من جميع اوامره ثم اذ قوله عن امره مطلق وهو يتحقق في ضمن فرد فيجب
الحذر من امر من اوامره لا من كلها واجيب بان لفظ الامر مصدر مضاف وهو يفيد العموم الافرادي وههنا
بحث طويل تركناه خوف التطويل والرابع واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه تعالى رتب الذم على
تركهم الركوع حين قيل لهم اركعوا فيكون اركعوا للوجوب والا لا معنى لترتب الذم على ترك الركوع ثم الذم مستفاد من سياق الآية
اذ ليس المقصود من قوله لا يركعون مجرد الاخبار لا يليق ههنا اثبات الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك انما يكون
بعد الوجوب فيه دور لانا نقول نحن اثبتنا العلم بالوجوب بالذم والوجوب بنفسه والذم متوقف على الوجوب
لا يركعون دال على ترك الركوع حتى يثبت ان الامر للوجوب بل انما هو على تكذيبهم الرسل في التبليغ ويدل عليه قوله تعالى
بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين ويدفع بان المكذبين ان كانوا هم الذين لم يركعوا فالذم توجه اليهم من
جهتين بسبب عدم الركوع والتكذيب فان الكفار ايضا معذبون على ترك الفروع كما على ترك الاصول
وان كان المكذبون غير الذين كذبوا الرسل فالذم اليهم من جهة واحدة هي عدم الركوع والويل للمكذبين
وكذا احتمال ان الصيغة مستفيد الوجوب بضميمة القرينة يدفعه اصالة العدم مع ان الظاهر انه تعالى رتب الذم على مجرد
مخالفة الامر فيكون الاعتبار به لا بالقرينة والخامس قوله عليه السلام انما انا شافع روي ان بريرة لما اعتقت
وزوجها عبد فلما علمت التخيير فارقته فاشتكى زوجها الى النبي صلعم فقال لها النبي صلعم ارجعي الى زوجك فقالت
اتأمرني يا رسول الله فقال صلعم لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي اليه فقول بريرة اتأمرني ونفي النبي يدل
على ان الامر للوجوب فلو كان للندب لما نفى النبي والسادس قول النبي صلعم لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة فقول النبي صلعم هذا يدل على ان الامر بالسواك يوجب المشقة عليهم لانهم متى امر كانوا

يجب عليهم ولم يمكنهم مخالفته وتركه فيكون الامر للوجوب ولو كان للندب لما كان عليهم مشقة لجواز تركهم والسابع

وعدّ العقلاء ترك العبد الامتثال قوله ترك منصوب على انه المفعول الاول لقوله عدّ والامتثال منصوب على
مفعوليته قوله لترك بعد قول سيده افعل عصيانا والظرف متعلق بالترك وعصيانا مفعول ثان لقوله
عدّ حاصله انّا اذا قال السيد لعبده افعل فلم يفعل وترك الامتثال يعدّه العقلاء عاصيا فهذا دليل على ان الامر للوجوب والا لم
يعدّوه عاصيا اذا عرفت هذا فاعلم ان الدليل الثاني والثالث والخامس والسادس كما يدل على ان صيغة الامر
المتضمنة للطلب للوجوب بناء على صدق الامر على كل طلب صدر من الله والرسول بالصيغة المجردة عرفا
كذلك يدل على ان لفظ الامر ايضا للوجوب ثم اقول ويدل على كون الامر للوجوب دلالة واضحة ما في الفقيه
عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قالا لابي جعفر ع ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكم هي فقال ان الله عز وجل
يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام
في الحضر قالا قلنا له انما قال عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
فقال ع اوليس قد قال الله تعالى في الصفا والمروة فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطّوف بهما الا ترون ان
الطواف بهما واجب مفروض لان الله عز وجل ذكره في كتابه وصنعه نبيه وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي وذكره الله
في كتابه الحديث فقول زرارة ومحمد بن مسلم للامام ع ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في
الحضر وتقرير الامام على قولهما وافحامهما بنظير قوله تعالى فمن حج او اعتمر الى آخر الحديث يدل دلالة واضحة على
ان صيغة الامر للوجوب هذا واحتج الذاهبون الى ان صيغة الامر للندب بوجهين الاول بقوله ع انه قال اذا امرتكم
بشيء فأتوا منه ما استطعتم فعلق ع امتثال المأمور به الى شيئتنا فكانه قال ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه
وهذا هو الندب لان الواجب غير محول على اختيارنا ومشيتنا فاجاب عنه المصنف بقوله والرد الى الاستطاعة
لا الى المشية حاصله انه ع ما علق امتثال المأمور به الى مشيتنا واختيارنا بل علقه الى استطاعتنا فمعنى قوله ع
بما امرتكم مهما امكنتم مستطيعين ولا شك ان هذا يدل على الوجوب اذ هو معلق على الاستطاعة لبطلان التكليف بما لا يطاق
فلو كان الامر للندب لجاز الترك مع الاستطاعة ايضا وهو غير مفهوم من السنة فلا دليل لنا لا علينا بل عليكم
الوجوبية اخرى ايضا فاطلبها من المطولات والثاني ان اهل اللغة قالوا بعدم الفرق بين السؤال والامر الا
الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فالامر كذلك لعدم الفارق واجيب
بان من يقول بكون الامر للوجوب يقول ان السؤال ايضا له لان الصيغة عنده موضوعة للطلب مع المنع من

الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ هو استدعاء في الشرع فلذلك لا يجب الا جابة قال
شيخنا صاحب المعالم بعد نقل الجواب وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل ممنوع بعض بعدم
صحته وقيل بالفرق بين السؤال والامر ان السؤال طلب باستدعاء في مقام الدنو والامر طلب مستعلى وفي امر هو سلم عدم الفرق
فهو من حيث الرتبة ولا ريب ان السؤال يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فكذلك الامر ولو لم يدل
على ذلك لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه واذا ثبت دلالتها على عدم الرضا بالترك فهو عين المطلوب
فتامل فيه واحتج السيد على اشتراك الامر بين الوجوب والندب بالاشتراك اللفظي بان استعماله فيهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة واجاب عنه بقوله والمجاز خير من الاشتراك فاستعماله في الوجوب على سبيل الحقيقة وفي الندب
مجاز او احتج ايضا على اشتراكه معنا بان استعماله على مطلق رجحان الفعل ظاهر والتقييد بالوجوب محال ولا دليل عليه فاجاب
عنه ودليل التقييد بالوجوب قد ذكرنا من الادلة المثبتة لكون الامر للوجوب كما عرفت و الامر الوارد بعد
الحظر اي التحريم للاباحة غالبا وقد للوجوب ايضا كما قيل في قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرام فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم لكون قتالهم من فروض الكفاية وكيف ما كان فقد اختلف القائلون بان الامر للوجوب ان الامر
ورد بعد التحريم او في مقام ظنه او توهمه كقول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج من المجلس اخرج الى الكتب فقيل ان الامر
يفيد الوجوب كما كان قبل الحظر وهو المحكي عن العلامة والبيضاوي في المنهاج والقاضي والمعتزلة والفخري او الندب
او الاباحة او التوقف او التبعية لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة النهي وهو المحكي عن السيد رحمه الله فانه قال ان
الصيغة بعد الحظر حكمها حكم الامر المبتدء فان كان للوجوب كانت الصيغة بعد الحظر كذلك وان كان الامر على نسق
نهي بعد الحظر له والا كان مترددا بين الوجوب والندب فبعيد كذلك والاكثر على ان الامر الوارد عقيب التحريم هو
للاباحة واختاره المصنف ايضا واستدل الاكثر بالاية والعرف اما الاية فقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله فتتبع هذه الاوامر في كتاب الله تعالى ثبت انها
للاباحة فيكون حقيقة فيها واما العرف فهو ان السيد اذا منع عبده عن فعل ثم قال له افعل فهم منه الاباحة واحتج
القائلون بالوجوب بان الصيغة قد ثبت وضعها للوجوب فهو مقتض له ووروده بعد الحظر لا يصلح مانعا وكما لا يمنع الانتقال من الحظر الى
الاباحة كذا لا منع في الانتقال منه الى الوجوب والامر بجوازه مردود لان الوالد اذا قال لولده اخرج من المجلس الى
المكتب وكذا امر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم لم يقيد فيه الاباحة مع انه امر بعد الحظر فيكون للوجوب **فصل**
لا اشعار في صيغة الامر حال كونها مجردة عن قرينة التكرار والوحدة وعن التقييد بالشرط والوقت بوجه

Scanned by TapScanner

ولا تكرار متعلق بقوله لا اشعار بل صيغة الامر لطلب الماهية من حيث هي ولما كان ادخال الماهية في الوجود انما هو بالاتيان بفرد
الواحدة لا اقل منها صارت المرة الواحدة من ضروريات المامور به لا ان الصيغة وضعت للمرة وهو اي القول المذكور
هو المشهور ومرتضى المرتضى رضي الله عنه وكثير من المحققين وقيل ان الصيغة فيها اشعار به اي بالتكرار مدة
العمر ان امكن وتنزلوا عنه الى ان يقع الفصل ابدا وعليه جماعة من الفقهاء والمتكلمين والاسفرائني وقيل في الصيغة اشعار
بها اي بالوحدة لا بالتكرار وعليه ايضا جماعة من العلماء واكثر الشافعية واختاره ابو الحسين البصري ويحكى عن بعض
القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا بعدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا
مخالفة وعن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا فرقتان احديهما على ان
الامتثال يحصل لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد و
ثانيتهما على ان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وتوقف الجماعة ولم يدروا ان
صيغة الامر للمرة ام للتكرار لنا على ان الامر لطلب الماهية من حيث هي من غير اعتبار الوحدة والتكرار انهما خارجان
اي الوحدة والتكرار عن حقيقة الفعل كالزمان والمكان اي كما ان الزمان والمكان خارجان عن حقيقة الفعل فان
قول القائل اضرب يدل على مطلق ايجاد الضرب من غير اعتبار المكان والزمان فكذلك الوحدة والتكرار ايضا
خارجان عن حقيقة الفعل وايضا الوحدة والتكرار من صفات الفعل والموصوف لا يدل على الصفات وقد صرح
السكاكي بان سائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين هي حقيقة في الطبيعة لا بشرط
شيء اتفاقا فالامر ايضا كذلك واستدل القائلون بالتكرار بوجوه الاول ان النهي يفيد التكرار فيكون الامر
ايضا كذلك لانهما مشتركان في الطلب واجاب عنه اولا بقوله والقياس اي قياس الامر على النهي باطل لانه
قياس في اللغة وقد مر بطلانه في صدر الكتاب وثانيا بانه قياس مع الفارق والفارق بين الامر والنهي موجود
من وجهين الاول ان الامر يقتضي وجود الفعل وهو يتحقق بوجوده ولو مرة بخلاف النهي فانه يقتضي عدم
الفعل وهو يحصل بعدم وجوده في كل الازمان والثاني ان التكرار في الامر مانع عن وقوع سائر المامورات
الاخر بخلاف النهي فان الترك يجامع سائر التروك فتامل الوجه الثاني للقائلين بالتكرار انه لو لم يكن الامر للتكرار
لما تكرر الصوم والصلوة واجاب عنه بقوله والتكرار في الصوم والصلوة من خارج اي من دليل خارج
من الامر مع انه معارض بالحج فانه ايضا مامور به مع انه ليس بمكرر والثالث ان الامر يستلزم النهي عن تركه
والنهي يستلزم الدوام فالامر ايضا يستلزم دوام المامور به على حذو قياس المساواة واجاب عنه بقوله اقتضاء

الامر بالشئ النهي عن تركه اي ترك الشئ مسلّم لكنه اي النهي بحسب الامر اي النهي الذي يستلزمه
الامر هو النهي الضمني تابع للامر وفرع له فان كان الامر للدوام فالنهي ايضا له وان كان الامر للوقت فالنهي كذلك فالاستدلال
على كون الامر للتكرار بالنهي الذي هو تابع له دور وتوضيح الدور ان دلالة الامر على الدوام موقوف على دلالة النهي الضمني
على الدوام ودلالة النهي الضمني على الدوام موقوف على دلالة الامر على الدوام لانه تابع له وهو دور ولهذا الدليل اجوبة اخرى
مذكورة في القوانين والضوابط ويستدل [illegible] الى ان الامر للمرة بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل
مرة عدّ ممتثلا عرفا ولو كان الامر للتكرار لما عدّ ممتثلا فاجاب عنه بقوله والامتثال بالمرة الواحدة لا
يوجب ظهوره اي ظهور الامر فيها اي في المرة وانما عدّ العبد ممتثلا لحصول الماهية المطلوبة وهي الدخول في الدار
في ضمن المرة الواحدة لا لان الامر ظاهر في المرة و الامر المعلق على علة ثابتة بالدليل يتكرر بها اي بتكرر العلة
الثابتة بها لا بغيرها اي بغير العلة الثابتة والمراد بالعلة العلة الشرعية المستقلة اي دل الدليل على انها متى حصلت حصل
الحكم وهي من باب المنصوص العلة فتكرر الحكم حينئذ [illegible] والدليل على ان [illegible] العلة يوجب [illegible] لانها علة
وتخلف المعلول عن العلة محال واما لو لم يكن العلة ثابتة بالدليل مثل ان يقول السيد لعبده ان دخلت السوق
فاشتر اللحم فلا يتكرر الشراء بتكرر الدخول في السوق وبالجملة ان من قال باقتضاء الامر التكرار قال بالتكرار [illegible]
وعدم المانع واما من لم يقل به فاختلفوا فيه [illegible] التكرار مع فهم العلية بالدليل والاكثر [illegible]
عليه بعدم تخلف المعلول عن العلة [illegible] كما في آية السرقة والزنا [illegible]
واذا شئت [illegible] واذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا
ماءا فتيمموا صعيدا وغير ذلك من الموارد وفيما لم يفهم العلية كقوله ان دخلت السوق فاشتر اللحم فالمتبادر منه [illegible]
الماهية من غير دلالة على التكرار بالتكرار الموجب كما عرفت فصل الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة
على فور بان يدل على اتيان المامور به في اول اوقات الامكان بحيث [illegible] المتاخرة لا على تراخ بان يدل على
تاخير المامور به بحيث لو اتى به على وجه المبادرة لم يعد ممتثلا وهذا القول مما لم يصرح به احد ولم يعرف له قائل كما صرح
به صاحب القوانين والضوابط والمصنف ايضا في الحاشية حيث قال وذكر التراخي استطرادي اذ لم نطلع على قائل يقول
باقتضاء الامر له وكلام بعضهم [illegible] عدم القائل به لكن كلام العلامة في المبادي [illegible] وجوده وهو
غريب انتهى ويستفاد من كلام بعض الشراح كالشيخ [illegible] والمولوي [illegible] القول بالتراخي للشافعية والقاضي
ابي بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائيين وابي الحسين البصري وعليه اي على ان الامر لطلب نفس الفعل من غير [illegible]

على الفور والتراخي المحقق ابو القاسم نجم الدين بن سعيد صاحب الشرائع والعلامة الحلي وهو الحق وفاقا لكثير من
المحققين كشيخنا صاحب المعالم والمحقق ابي القاسم الجيلاني والعلامة السيد ابراهيم القزويني وهو الاقرب وتستفاد
الفورية في بعض المواضع كدفع الزكوة والخمس ورد السلام واتيان الحج فهو من دليل خارج عن الامر وذهب الشيخ ابو جعفر الطوسي
على الفورية فلو اخر المكلف عصى وتوقف السيد رحمه الله لنا على كون الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة
على الفور والتراخي خروجهما اي الفور والتراخي عن نفس الفعل وايضا هما من صفات الفعل والموصوف
لا يدل عليهما كما مر في بحث الوحدة والتكرار واحتج القائلون بالفور بالوجوه الاول لو قال السيد لعبده
اسقني فلم يسقه من طلب السقي على الفور ولو اخر لعد عاصيا فدل ان الامر للفور والا لم يعد العبد
عاصيا واجاب عنه بقوله والعصيان بتاخير السقي من طلب السيد الماء للعادة اي العادة ههنا قرينة دالة
على ان المطلوب ههنا السقي الفوري لان العادة تحكم بان لا يطلب الماء الا اذا غلب عليه العطش فالدلالة على
الفورية ههنا بالقرينة وبحثنا فيما هو مجرد عنها والثاني ان كل مخبر ومنشئ كقوله زيد قائم وقوله انت حر
يقصد الزمان الحاضر والامر ايضا انشاء فيدل على الزمان الحاضر الحاقا له بالاعم الاغلب والثالث النهي يفيد الفور
فالامر ايضا كذلك لاشتراكهما في الطلب واجاب عنهما بقوله والقياس باطل والحاصل ان قياس الامر على النهي في
الخبر قياس في اللغة وهو باطل كما مر وايضا قياس الامر على الخبر والانشاء قياس مع الفارق لان في الامر لا يمكن حصول
المامور به في الحال بل لا بد من الاستقبال فحصوله في الاستقبال اما فورا او بعده والتخصيص باحدهما دعوى بلا دليل والرابع
ان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فلو لم يكن الامر للفور لجاز لابليس
ان يقول ما امرتني بالسجدة الفورية وسوف اسجد بعد فاجاب عنه بقوله وذم ابليس للتعيين اي تعيين الله تعالى وقت السجدة
بالتسوية اي بتسويته تعالى لادم وحاصله ان الله تعالى قد امر ابليس بالسجدة في الوقت المتعين بدليل قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء للتعقيب وهو يدل على ايقاع السجدة على الفور حين تسويته تعالى لادم
فههنا قرينة يدل الامر بها على الفور وهو لا ينافي ان الامر المجرد عن القرائن يدل على نفس الفعل لا على الفور ويحتمل
ان يكون ذم ابليس لانه تعالى كان عالما بانه لا يسجد مستقبلا بدليل قوله ابى واستكبر فلهذا ذم ابليس لا لانه خالف الامر
فتامل فيه والخامس انه لو جاز التاخير في الامر لكان الى وقت معين والا لجاز التاخير الى آخر وقت الامكان
وهو غير معلوم فيلزم تكليف المكلف بايقاع الفعل في وقته وعدم التاخير عنه مع ان آخر الوقت غير معلوم وهو
تكليف ما لا يطاق ولا دلالة للصيغة على وقت معين ايضا فتعين الفورية واجيب عنه اولا بالنقض بالواجب

بالتاخير كان يقع الفعل في اي وقت شئت وذلك في جوازه فيلزم ح ايضا التكليف بالمحال وثانيا بالمعارضة بقوله والتاخير غايته متعين من الشارع بل هو مفوض الامر الينا ولكن مخرجون من المبادرة والتاخير فلا تكليف بالمحال وانما يلزم ذلك لو كان التاخير متعينا من الشارع اذ حينئذ يجب عليه تعريف الوقت الذي يجوز التاخير اليه والا يجب التكليف بالمحال وادعاء الشارع تعيين ثالثا ما قال ولو تعين التاخير فكما وقته العمر كالحج عاما بعد عام التاخير ونقول انه متعين فيكون جائزا الى وقت يحصل الظن بالموت فيه كالتاخير الذي يكون في الواجبات التي وقتها العمر كالحج وغيره والسادس قوله وسارعوا الى مغفرة واستبقوا الخيرات والمراد بالمغفرة والخيرات ما هو سببها اي الفعل المامور به لا نفسهما لانهما فعل منه فيستحيل مسارعة العبد واستباقه الى فعله تعالى فعلم من هذا ان الامر للفور والمسارعة واجاب عنه والمسارعة والاستباق المامور بها في الآيتين انما هما للفضل اي الآية تدل على ان المسارعة والاستباق في المامور به فضل لا انهما واجبان والا لم يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران فيما كان له وقت وسيع فعجل في اول الوقت واما اذا كان واجبا فوريا وكان وقته مضيقا فحينئذ ان في هذا الوقت المامور لا يسمى فورا لشهادة العرف الا ترى الى من يقول القائل صم غدا لا يقال لذلك سارع واستبق وبالجملة فالامر في الآيتين محمول على الندب والا لكان منافيا لما يقتضيه المادة

فصل اقتضاء الامر بالشيء النهي بالنصب على مفعولية الاقتضاء عن ضده اي ضد ذلك الشيء العام صفة للضد والمراد بالضد العام ههنا ما اشار اليه بقوله اعني تركه اي ترك المامور به وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الخاص لكن هو عينه في الحقيقة وهو فرد مما لا ريب فيه خبر لقوله اقتضاء الامر يعني لا شك في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام بالتضمن لان الوجوب مركب من الفعل والمنع من الترك فالامر لما دل على الوجوب دل على النهي عن الترك وهو معنى الامر تضمنا هكذا قرر والدليل لا يخفى عليك ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى الفعل هو البسيط الاجمالي اي الطلب الحتمي الخاص فهذا الطلب الحتمي ينحل عند العقل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فاذا صدر من الشارع الامر بالفعل يلزمه ترتب العقاب على الترك كما تبين في دلالة الصيغة على الوجوب ولو سلم المنع من الترك جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء المعنى فلعل فعل هذا دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام يكون بالالتزام لزوما بينا بالمعنى الاعم وايضا لو سلم يستلزم الامر بالشيء النهي عن تركه لخرج الواجب عن كونه واجبا فتامل واما الضد الخاص للمامور به وهو عبارة عن كل واحد من الامور الوجودية المضادة للفعل المامور به عقلا او شرعا فلا كل وبضرب المتناقضين

لا بيان الفعل فهل يقتضي الامر بالشئ النهي عنه امر لا فالقوم بين مثبت ومنفى فللمثبتين لاقتضاء الامر النهي عن ضده الخاص
دليلان الاول توقف الواجب على تركه اى ترك الضد الخاص والحاصل ان فعل المامور به موقوف على ترك الضد الخاص
وكلما يتوقف عليه الفعل المامور به فهو واجب بناء على وجوب مقدمة الواجب والثاني استلزام فعله اى فعل الضد
الخاص ترك الواجب فيحرم فعل الضد وتوضيحه فعل الضد يستلزم ترك المامور به وكلما يستلزم ترك المامور به فهو حرام
ففعل الضد حرام وفيهما اى في هذين الدليلين كلام في الحاشية كما يقع على الاول المراد بمقدمة الواجب ما يكون
وسيلة الى فعله كقطع المسافة في الحج مثلا ولا نسلم ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الآخر بل هو لازم معان
له كما يذكر في رفع شبهة الكعبي ولا يلزم من وجوب الملزوم وجوب اللازم كتبريد الوجه حال غسله في الوضوء كما يقع
على الثاني لا نسلم ان كلما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراما بل ذلك اذا لم يكونا متعاقبين مضيقين
فالكبرى غير كلية انتهى وفيما قال الشارح الصالح في شرحه اما في الاول فهو ان حصول الفعل يتوقف على وجود
علته التامة التي هي عبارة عن جميع الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف
حصوله على عدمه لان المتوقف على الكل يتوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده فيثبت المطلوب
واما في الثاني فهو ان ايجاب الضدين في آن واحد على سبيل التضييق محال لا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم
العادل نعم يرد الامر بهما باعتبار حمله على التخيير والمثبت لا ينكره اذ كلامه فيما وقع الامر بالشئ على سبيل التعيين اذا
عرفت هذا فاعلم انه قد اجاب بعض المحققين عن دليلي المثبتين اما عن الاول فبان كون ترك الضد مقدمة الواجب
مسلم لكن الكلام في وجوب المقدمة فان المراد بوجوب المقدمة ان كان الوجوب الاصلي المستلزم للعقاب عليها بنفسها
عند تركها فهو ممنوع كما مر في مقدمة الواجب فح لا يكون ترك المقدمة حراما اصليا حتى يكون فعلها فاسدا ويكون عليها
عقاب وان كان المراد بوجوب المقدمة الوجوب التبعي فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم النهي الاصلي لان المقصود بالذات
للآمر هو اتيان المامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على فعل الضد حتى
يلزم الفساد واما عن الثاني فبان الملازمة بين فعل الضد وترك الواجب مسلمة لكن يجوز ان يكون المتلازمان
مختلفين في الحكم بان يكون احدهما واجبا والآخر مباحا كما يقع في جواب شبهة الكعبي فلعل فيما نحن فيه ترك المامور به حرام
وفعل الضد مباح لا امر به ولا نهي عنه ولا دليل على حرمته ولا على عدم الاختلاف بتلك الكيفية قال صاحب القوانين
بعد نقل مستند المثبتين والقادح فيه وبالجملة انه لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة
كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع لما

سلمنا لكن الخطاب يتبع التوصل بالعقل وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود ونظير وجوب المقدمة من العين من جهة استفادة
ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده وانفيا انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل استفاد من تتبعها خلافه ويرشد
الى ذلك ملاحظة فتوى العلماء بكراهة صنائع تنجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايضا ممنوع لان العقل
لا يستحيل كون الشئ حراما من دون علته بل يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب
القوة عليه الا من باب التكليف بالتبع انتهى وقد ظهر بجميع ذلك تزييف ما قال الشارح المصلح وللنافين لاستلزام
الامر بالشئ النهي عن ضده الخاص تحقق الذهول حال الامر عن الاضداد الوجودية والجائز تعلق
بالذهول فاين النهي عنها اي عن الاضداد الخاصة حاصله ان الشارع لو امر بالفعل الواجب فيجوز
امره به ذاهلا عن اضداده وذلك الفعل مثلا اذا قال الشارع صل فالمكلف لا يخطر بباله شئ من اضداد الصلوة
كالاكل والشرب وغيرهما فضلا عن نهيهما بل هو ذاهل عنها فمتى لم يعلم الاضداد وكيف تكون منهيا عنها وفيه
اي في الدليل المسطور انه اي النهي مستنبط عنه اي عن الامر كدليل الاشارة اي كما ان دليل الاشارة
يستنبط من العبارة بدون دلالتها عليه صراحة كذلك النهي ايضا يستنبط من الامر وان لم يدل عليه صراحة
نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا اذا انضم مع قوله تعالى وفصاله عامين يدل على ان اقل الحمل ستة اشهر فان الآية
الاولى غير مستقلة في الدلالة على كون اقل الحمل ستة اشهر لكن لما انضمت بالآية الثانية ظهر منها ان مجموع الحمل والفصال
ثلثون ومدة الفصل عامان وهما اربعة وعشرون شهرا فبقي ستة اشهر فلا محالة يكون هذا المقدار الباقي للحمل وهكذا
حين الامر بفعل الواجب يستنبط منه ان تركه مذموم وهذا هو النهي اقول ان استنباط النهي عن ترك المامور به من الامر
مسلم لكن النهي المستنبط منه هو النهي عن ضده العام لا الخاص لان استنباط منع الاكل والشرب وغيرهما من قول الشارع
صل ثم كما لا يخفى نعم من قوله صل يستنبط ان ترك الصلوة ممنوع فلا يضر الذهول اي ذهول الاضداد
الوجودية حين الامر مع انتفائه اي الذهول فيما اصل اي مهد هذا الاصل اي اقتضاء الامر
بالشئ النهي عن ضده الخاص له الضمير راجع الى الموصول والحاصل انه على تقدير تسليم الذهول فهو يتحقق
فينا واما الله سبحانه الذي مهد هذا الاصل له اذا امر بالوجوب لا يذهل عن اضداده الخاصة لامتناع الذهول
في شانه سبحانه اقول انتفاء الذهول في حقه تعالى لا يوجب علينا ان نحكم بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن
ضده الخاص ونعمل على مقتضاه لانه تعالى عالم بجميع الاشياء ونحن لا نعلمها بل نحن نحكم بحسب علمنا كما امرنا به
ولم يثبت عندنا استلزام الامر النهي عن ضده الخاص فكيف نحكم به ونعمل على مقتضاه فقد تم البحث

من انما يبتنى اى المثبتين والنافين مجال واسع يطلب من غير هذا الشرح ولو ابدل ك فى الاستدلال
على هذا الاصل النهى عن الضد الخاص بعدم الامر به اى بالضد ويقيم مكان قوله الامر بالشئ يستلزم
النهى عن ضده هكذا يستلزم عدم الامر بضده فيبطل فعل الضد حين الامر بفعل المامور به لكان ذلك
اقرب الى الاثبات من قولهم الامر بالشئ يستلزم النهى عن الضد الخاص فان استلزام الامر لعدم الامر بالضد
اظهر من استلزامه النهى عن الضد فان الشارع اذا امر بشئ فاما ان يامر بضده ايضا اولا فعلى الاول يلزم الامر
بالضدين وهو محال وعلى الثانى يثبت المطلوب وفيه ان استحالة الامر بالشئ مع الامر بضده انما يكون فيما كان
الامر مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا استحالة كما يجتمع الامر المضيق والموسع ولا يلزم الا استحالة
فيه لان الموسع هو ما يجب اتيانه فى مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل فى اى جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان
فى ان معين من اناته وهذا نحو اجتماع الامر والنهى فى الشئ الواحد مع تعدد الجهة ثم اقول ان ما قال المصنف من
لو ابدل النهى بعدم الامر بان يقال الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بضده فيبطل فعل الضد فكان اقرب فهو لا يجدى
نفعا بل يضر لان استلزام الامر لعدم الامر بضده لا يوجب بطلان الضد والنهى عنه لان عدم الامر بشئ
لا يوجب نهيه وبطلان فعله بل يوجب اباحة الشئ كما ينطق به كل شئ لك مطلق حتى يرد فيه نهى فعلى هذا يكون
فعل الضد حين الامر بالشئ مباحا لا منهيا عنه والمطلوب هو النهى عن الضد كما لا يخفى **فصل** اختلفوا فى ان
الامر المقيد بالوقت لو لم يات بالمامور به فى ذلك الوقت فهل يجب اتيانه فى الوقت الاخر بمجرد الامر الاول ام
لا بل يحتاج فى اتيانه فى الوقت الاخر الى امر جديد واليه اشار المصنف بقوله الشيخ ابوجعفر الطوسى والاكثر من
المحققين على ان الامر بالموقت بان امر الشارع بفعل وعين له الوقت سواء كان موسعا كالصلوة الظهر
او مضيقا كصوم رمضان واحترز بالموقت عما ليس كذلك كصلوة الزلزلة فان وقتها العمر لا قضاء لها لا يكفى
ذلك الامر الاول فى وجوب قضائه اى قضاء ذلك الواجب الموقت لو فات ذلك الواجب فى الوقت
الذى عينه الشارع لعدم دلالة قول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره اى غير يوم الخميس ايضا
بوجه من الوجوه فكيف يدل الامر بالواجب الموقت على اتيانه فى غير ذلك الوقت لو ترك فى ذلك الوقت
فى الحاشية لم يقل على صوم يوم الجمعة كما قاله الحاجبى وقرره العضدى لئلا يرد انه لم يقل احد باقتضاء الامر
بالشئ تخصيص قضائه بوقت انتهى لا يخفى عليك ان ذكر الجمعة فى كلام الحاجبى انما هو تمثيل للدلالة ان الامر بالشئ
يوجب تخصيص قضائه بوقت معين لو فات ومثل ذلك شائع فى كلام المصنفين فلا ورود للاعتراض

Scanned by TapScanner

على كلامه الا ان يقال ان ذكر الجمعة يوهم تخصيص القضاء بوقت معين غير كما اول فتامل واحتمال اختصاص
جهة الحسن به اى بذلك الوقت المامور من الشارع هذا دليل ثان المطلوب حاصله انه يحتمل ان يكون جهة
حسن الفعل الواجب الموقت مختصا باتيانه فى الوقت الذى عين له الشارع ولا يبقى ذلك الحسن فى اتيانه فى غير الوقت
الذى عينه الشارع بل يحتمل ان يكون الاتيان فى غير الوقت المعين قبيحا محرما لاختلاف الحسن والقبح باختلاف الاوقات
فكيف يدل مجرد الامر بالفعل على وجوب قضائه مثل ان امر السيد عبده يوم العيد بلبس الفاخر وقول المنجم او الطبيب
سافر غدا لا يدل على البسه وسفره فى غير اليوم المامور فيه لم يلبس ولم يسافر فيه لاختصاص جهة الحسن فى
ذلك اليوم فى الحاشية هذا الدليل انما يمشى على قاعدة التحسين العقلى كما هو الحق الحق لكن يمشى على قاعدة التحسين
الشرعى ايضا غير بعيد لاحتمال كون الحسن الشرعى مختصا باتيان الفعل فى الوقت المعين فتامل واعترض
الشارح رحمه الله على الدليلين مفصلا ان مراد القائلين بوجوب القضاء بمجرد الامر بالشئ انا لما علمنا بورود النص
الصحيح فى وجوب القضاء فى مثل قوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها عرفنا بذلك النص ان الامر بالموقت لو فات فى ذلك الوقت
لم يفرغ ذمته عنه ما لم ياته مثله فى الوقت الآخر وبه حصل لنا العلم ان الحسن لم يكن مختصا بالاول بل عام
له وللقضاء وان المطالبة الاولى لم يرتفع انتهى اقول هذا اغرب منه لان حصول العدم ينفى هذا الاحتمال
فيخرج عنه ما اخرجه الدليل ويبقى الباقى على حاله وايضا ان هذا قياس وقد عرفت بطلانه من قولنا و
ايضا ثبوت القضاء فى شئ بنص وغيره لا يستلزم ثبوته فيما لا دلالة له عليه مع اصل البراءة كما مر على ان الاوامر
الشرعية قد يستتبع القضاء كالصلوة اليومية وقد لا يستتبعه كالجمعة والعيدين ولا دلالة للعام على الخاص
بخصوصه فلو كان الامر كما بينه الشارح لوجب ان يحكم بالقضاء فى الجمعة والعيدين ايضا واتى له باثباته ثم قال
ذلك الشارح معترضا على الدليل الاول للمصنف وهو قوله لعدم دلالة صم يوم الخميس على صوم غيره وعلى
ما استدل به العلامة على المطلوب بان الاوامر الشرعية قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبعه كالجمعة والعيدين
ولا دلالة للعام على الخاص وبانه قال تعالى فعدة من ايام آخر وقال النبى صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليقضها
اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد فقال الشارح وما استدل به العلامة بعد ارتضائه بهذا الاستدلال
اى بالاستدلال المصنف رحمه الله غير تام فان هذين الاستدلالين انما ينتهضان حجة عليهم لو ادعوا دلالة
النص الوارد فى الاداء على وجوب المثل دلالة لفظية اما لو قالوا بتضمن المطالبة بالمثل وتعلقه بنفس

فى كلام الشارح نظر

الوارد في القضاء لهذا النص وبعدم فراغ الذمة عن المطالبة الا بالاداء والمثل كما ذكرنا فظاهر انهما لا توجيه لهما بهذا
القول انتهى فهذا اغرب من الشارح لانك قد عرفت ان النص الوارد في الاداء ليس له دلالة على وجوب
القضاء باحدى من الدلالات الثلث والقياس باطل واصل العدم لا يجوزه وايضا لو كان بتعريف
النص الوارد في القضاء يجب قضاء الواجب الموقت بدون ايراد دليل القضاء بخصوصه لكان قضاء العيدين
والجمعة ايضا واجبا كما عرفت آنفا فتدبر والاستدلال على عدم اقتضاء الامر بالموقت وجوب القضاء
لو فات بالاداء الى الاداء والتسوية بين الوقتين كما استدل به الحاجبي ضعيف حاصل الاستدلال
لو كان الامر بالموقت موجبا القضاء الواجب من غير حاجة الى امر جديد لكان معنى قول الشارع صم يوم الخميس
صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة مثلا فيكون صوم الجمعة من المكلف اداء او مساويا بالصوم يوم الخميس فلا يكون
الواجب المامور به في الوقت المعين باتيانه في غير ذلك الوقت قضاء بل يكون اداء او مساويا بالفعل في الوقت
المعين ووجه الضعف ما قال العضدي بان للخصم ان يقول معنى قوله صم يوم الخميس ان المكلف مامور بالصوم
في القاعد يوم الخميس واذا فاتت خصوصية يوم الخميس فعليه استدراك الفائت بان يصوم يوم الجمعة او غيره
فلا يكون القضاء اداء او مساويا له فتامل قالوا اي الذاهبون الى ان الامر بالموقت يوجب القضاء بدون
حاجة الى امر جديد اذا امرنا بصيغة المجهول بالصوم المطلق من غير التقييد فيه بالوقت وغيره وتخصيصه
وامرنا ايضا بتخصيص الصوم في الوقت المعين ويفوت الثاني اي التخصيص بالوقت المعين لا يفوت الاول
اي الامر بالصوم حاصله انا اذا امرنا بالصوم فقد امرنا بشيئين الاول الصوم والثاني ايقاعه في وقت معين
فاذا لم يقع في الوقت الاول بسبب لا يفوت الامر بالصوم اذ فوت الثاني لا يستلزم فوت الاول وبهذا الامر
فجر الامر بالصوم في الوقت المعين يدل على وجوب قضائه لو فات وايضا قالوا الوقت المعين للعبادة
كاجل الدين فكما ان الدين لا يسقط بفوات وقت الميعاد ويجب قضائه في غير ذلك الوقت كذلك الصوم
ايضا لا يفوت بفوت وقته المعين فعلى هذا لا حاجة في وجوب القضاء الى امر آخر وقالوا ايضا لو كان وجوب القضاء
محتاجا الى امر جديد لم يكن القضاء قضاء بل يصير اداء لان الامر بالشيء بعد الوقت الاول يستلزم كون ذلك
الشيء مامورا به في ذلك الوقت فيصير اداء واليه اشار بقوله ويلزم ادائه اي اداء القضاء قلنا في الجواب
عن ادلتهم الثلثة المسطورة اما عن الاول فقوله التعدد في الامر خارجا ممنوع حاصله ان قول الشارع
صم يوم الخميس مثلا وان كان يستفاد منه التعدد ويفهم منه الصوم وايقاعه في يوم الخميس لكن وجوده في الخارج

على حدة ثم بل الموجود فيه مصداقهما وهو شئ واحد كما ان زيدا مشتمل على الحيوان والناطق ولا تعدد فيه في
الخارج بان يوجد الحيوان اولا ثم ينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم اليه التشخص
المخصوص فيحصل زيد بل الموجود في الخارج هو زيد يصدق عليه المطلق مع القيد وكذا المطلوب من الامر هو
الواحد الذي هو مصداق المفهومين فاذا فات احدهما فات الآخر حتى يقتضي المطالبة وعلى تقدير تسليم وجود
المتعدد في الخارج يمكن ان يقال ان المطلوب للشارع بالذات من قوله صم يوم الخميس هو المركب من هذين
المتحدين واما احدهما فهو مطلوب بالعرض فاذا انتفى احدهما فيقتضى لما هو المقصود بالذات فلا يبقى المطالبة
اقول جميع ذلك من التدقيقات العقلية وبناء الكلام في مثل هذه المقامات على العرف ولا ريب
ان العرف لا يفهم من الامر بالشئ في الوقت المعين التعدد بل يفهمون من قوله صم يوم الخميس هو الصوم
المخصوص من حيث خطور بالهم وجوب قضائه بعد الوقت واما الجواب عن الدليل الثاني فما اشار اليه بقوله واشتغال
الذمة في الدين في ايام الاجل وغيره فارق بينه وبين الصوم والحاصل ان المديون لا يبرأ ذمته في
القضاء ايام اجله بل هو مشغول الذمة بعد انقضاء الاجل ايضا بالاجماع بخلاف الصوم فان المكلف مشغول
الذمة بعد انقضاء وقته المعين ثم انه هو اول البحث وايضا يجوز اداء الدين قبل اجله المعين ولا يجوز فعل الصلوة
قبل وقته المقدر شرعا كالصلوة مثلا فقياس الدين على الصوم قياس مع الفارق على ان القياس من اصله
باطل فلا يتمشى الدليل واما الجواب عن الدليل الثالث فقوله واستدراك الفائت مانع من صيرورة القضاء
اداء او فان في الاداء لا يكون استدراكا للفائت اولا وهنا استدراك للفائت والا فلا يكون اداء ولا قضاء

فصل

اختلفوا في ان المطلوب من الامر هل هو فعل جزئي او كلي فقيل المطلوب بالامر فعل جزئي مطابق
للماهية الكلية الصادقة عليه لا المطلوب بالامر اي الماهية الكلية لاستحالتها اي لاستحالة وجود الماهية
الكلية خارجا اي وجودها في الخارج والشارع لا يطلب ما هو مستحيل الوجود في الخارج والا لزم تكليف المحال
وقيل ليس المطلوب بالامر الفعل الجزئي بل المطلوب منه هي اي الماهية الكلية لتشخيصها اي تشخص
الجزئي والمطلوب من الامر مطلق خال عن التشخص والحاصل ان الجزئي مقيد والامر دال على طلب الماهية
مطلقا فكيف يدل عليها مع القيد ومنشأ النزاع بين الفريقين الاختلاف في وجودها اي وجود
الماهية الكلية لا بشرط شئ فمن قال بوجودها قال بكونها مطلوبة بالامر ومن لم يقل به قال بعدم كونها مطلوبة
بالامر لزوم تكليف المحال واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط ان يكون مع بعض العوارض كالانسان المقيد بالتشخص

Scanned by TapScanner

وكالمقيد بهذا الشخص فح لا يصدق على المتعدد ومثل هذه الماهية تسمى بشرط شيء ولا ريب في وجوده في الاعيان وقد
تؤخذ الماهية بشرط تجردها عن جميع العوارض وتسمى الماهية المجردة وبشرط لا شيء ولا وجود لها في الاعيان وقد تؤخذ لا بشرط
من حيث هي هي لا بشرط ان تكون مجردة عن العوارض او مقارنة لها بل يجوز ان يقارن معها العوارض وان لا يقارن
وهي الكلي الطبيعي وتسمى الماهية لا بشرط شيء كالانسان من حيث ان تعرضه الكلية في العقل وقد اختلف في وجودها
فذهب جمهور الحكماء الى وجودها في الخارج في ضمن افرادها وبعض المتأخرين الى ان لا وجود لها في الخارج بل الموجود
فيه هو الافراد والمصنف اختار الثاني وفاقا للعلامة التفتازاني وغيره من المحققين حيث قال **والحق وجودها**
اي وجود الماهية **بوجود افرادها** وذلك لانه لو وجدت في الخارج في ضمن الافراد كما عليه جمهور الحكماء لزم كون
الشيء الواحد متصفا بالصفات المتضادة وكونه موجودا في الامكنة المتعددة فلا بد ان يكون معنى وجودها في
الخارج هو وجود افرادها ولا يخفى عليك ان اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة وكذا وجوده في الامكنة
المتعددة انما يمتنع لو كان ذلك الشيء واحدا بالشخص واما اذا كان واحدا بالنوع فلا استحالة اذ الطبيعة الانسانية
مثلا موجودة في الخارج معروضة للتشخصات الكثيرة فكذا افرادها موجودة في الخارج وهي مشتركة موجودة
في جميعها دون التشخص وباعتبار ان كل فرد متصف بصفة خاصة وحاصلة في مكان معين ولا استحالة في ذلك
هذا ما نقله الشارح التجريدي عن بعض المحققين وتحقيق المقام يقتضي البسط في الكلام وكيفما كان وجودها
بوجود الافراد فتطلب بالامر بها ثم لو لم يكن لها وجود في الخارج بوجه لا يمكن طلبها فلزم التكليف بالمحال
ومطلقها اي مطلق الماهية **لا ينافي مقيدها** اي مقيد الماهية **بل يشمله** اي يشمل المقيد الماهية المطلقة
حاصله دفع دخل مقدر تقريره انه لو كان المطلوب من الامر مطلق الماهية فكيف يحصل الامتثال بفعل
جزئي من جزئياتها لانه مناف لمطلق الماهية وحاصل الجواب ان الجزئي الذي اتى به المكلف هو مطلق الماهية مع
القيد ولا منافاة بين المطلق والمقيد لان المطلق داخل في المقيد وهو من افراد المطلق وعلى هذا يلزم ان
المأمور بالذات هو مطلق الماهية لا الجزئيات بل هي مأمور بها بالعرض ووسائل لاتيان المأمور به وفيه انه
يلزم ان لا تكون الصلوة الجزئية مأمورا بها بالذات فتأمل **والقول بان منشأ النزاع** بين الفريقين
عدم التفرقة بينهما اي بين الماهية بشرط لا شيء ولا بشرط شيء **بعيد كل البعد لا يليق بشأن**
احاد الطلبة فضلا عن الفضلاء وقيل فيه تعريض على التفتازاني حيث زعم ذلك فتأمل **فصل النهي**
هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ودخل فيه لفظ التحريم ايضا على ما هو المتبادر

من هذه المادة في العرف واما مثل الكف عن الزنا فهو داخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات
وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله كذا قيل ثم ان اعتبار
القول في تعريف النهي ايضا باعتبار الاغلب كما مر مثله في الامر والامر بترك نهي الاخرين بالاشارة ونحوه
داخل في النهي وهو خلاف العرف وقد مر مفصلا في الامر فتذكر ثم انهم اختلفوا في ان النهي هل هو للتحريم
او الكراهة او مشترك بينهما لفظا او معنى وقيل بالوقف على حذو ما قيل في الامر والحق انه للتحريم حقيقة و
مجاز في غيره للتبادر وهو دليل الحقيقة ولذم العبد على الفعل بعد قول السيد له لا تفعل
والذم دليل الحرمة ولفحوى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان الله سبحانه امر بالانتهاء عما نهى
عنه الرسول والامر للوجوب كما مر فيكون الانتهاء واجبا وهو المعنى بالتحريم ولما كان يتوهم ان الاية تدل على
وجوب الانتهاء عن مناهي الرسول خاصة والمطلوب اعم قال لفحوى قوله تعالى لان تحريم ما نهى عنه الرسول
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ان مثل ذلك الاحتمال والتفرقة بين نهي الله والرسول لا يخلو
عن بعد ثم ان الاية تدل على ان لفظ النهي ايضا للتحريم كما ان صيغة لا تفعل له بناء على صدق النهي على
كل صيغة لا تفعل كما مر في الامر وههنا بحث يطلب من القوانين ومحل المطلوب منه اي بالنهي كف النفس
ومنعها عن المنهي عنه او المطلوب به عدم الفعل المنهي عنه قولان والاكثرون على الاول والباقي
على الثاني وحكي انه قول جماعة كثيرة حتى للعلامة في الكتابين التهذيب والنهاية ففي الاول اختار
الاول وفي الثاني الثاني وهو الاقرب لحصول الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد عما نهاه مولاه عنه من غير
ملاحظة انه كف نفسه عنه ام لا بل ولو كان لا يخطر ببال احد فكيف يكون مطلوبا بالنهي ويجيء التفصيل فانتظر
مغتنما للاول اي حجة القائل بالقول الاول انه تأثير القدرة في القول الثاني وهو عدم الفعل حاصل
ان النهي تكليف والتكليف انما يتعلق بما هو مقدور للمكلف لاستحالة التكليف بالمحال وعدم الفعل ازلي لا يصح
ان يكون اثر القدرة الحادثة للمكلف اذ هو حاصل قبلها وتحصيلها ثانيا تحصيل الحاصل وهو ممتنع فتعين
ان المطلوب بالنهي هو الكف لا عدم الفعل وللثاني اي دليل القول الثاني انا تلبسه الغفلة عن الاول اي
الكف حين النهي والحاصل ان تارك المنهي عنه لا يخطر بباله كف النفس عنه كما ان السارق مثلا يترك
السرقة ولا يخطر بباله مدة عمره كف النفس عنها وبالجملة الغفلة عن الكف حاصل غالبا فلا يكون مطلوبا
بالنهي وهذا اي القول الاخير اظهر لما عرفت من عدم خطور الكف بالبال ولان الكف لو كان مطلوبا

Scanned by TapScanner

فلا يصدق الامتثال على مجرد الترك ولا يحسن المدح عليه مع ان العرف على خلاف ذلك قيل عليه لو كان الامر كذلك
عدم الفعل لزم ان لا يعد المكلف مثابا عليه لان ما لم يقترن عدم الفعل بكف النفس لا يثاب عليه ومن المعلوم ان من علم ان شرب الخمر
عمره وهو لا يعلم بحرمته فهو غير مثاب على تركه حتى يعلم الحرمة ويكف نفسه عند امتثال النهي واجاب عنه صاحب القوانين اولا بانه معارض
بالكف بقصد الرياء فان الرياء مطلقا محرم فلا يكون الكف المقيد به مطلوبا وثانيا بان هذا الكلام على ظاهر حال المسلم فاذا
ترك يحكم عليه بالثواب وفيه ان المفروض من تعلمه انه لا يعلم الخمر ولا يشرب فاين الحكم عليه بالثواب وثالثا انا لا ندعي ان الكف
بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان حصل جانبا الترك الى الكف
او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه و
ان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر ايضا لا يخفى عليك ما في هذا الجواب ان ترك الفعل يحصل الامتثال والثواب
عليه باي نحو كان وهو جيد لانا مامورون بالعمل بالظاهر وبما يفهم من العرف ولا شك في ان من ترك الفعل بمجرد النهي عنه
فالظاهر منه انه امتثل والعرف ايضا يحكم بامتثاله فليس لنا التعدي الى غيره والقول بان المراد به الكف مع عدم خطوره
بالبال حين الترك فمتى حصل الامتثال يحصل الثواب ان شاء الله تعالى فتامل وتاثير القدرة في الاستمرار كما مر في
الحكم وهذا جواب عن دليل القائل بالكف حاصله ان اثر القدرة ليس عدم الفعل حتى يقال ان العدم لا يكون اثر القدرة
بل اثرها هو الاستمرار على عدم الفعل يعني ان القدرة تبقي ذلك العدم مستمرا ولا ترفعه بايجاد الفعل

فصل

النهي للدوام عند الاكثر كما نسب اليهم العلامة في النهاية والمراد بالدوام عدم اتيان المامور به ابدا
ولذا لم يتعرض المصنف بالبحث عنه وذهب السيد المرتضى واتباعه كالفخر في المحصول والبيضاوي في المنهاج
الى ان النهي كالامر اي كما ان الامر لا يدل على التكرار والفور لا على مقابلهما كذلك النهي ايضا لا يدل عليهما
وللعلامة قولان في التهذيب والنهاية في الاول انه للقدر المشترك بينه وبين المرة كالامر وفي الثاني
انه للدوام واختاره المصنف وشيخنا صاحب المعالم خلافا لصاحب القوانين واستدل المصنف على ما
اختاره بقوله لنا على ان النهي للدوام استدلال السلف به اي بالنهي على دوامه من غير نكير فيكون اجماعا
منهم وهو حجة في مدلولات الالفاظ وايضا يتبادر الدوام عرفا كما اذا نهى السيد عبده عن فعل فتركه مدة ثم فعل بعد
يعد في العرف عاصيا حتى ان العبد لو اعتذر بان السيد قد نهاني عن الفعل مدة كذا وانقضى زمانه لم يقبل
العقلاء او يذمونه وما قيل بمنع تبادر الدوام فهو ممنوع كما لا يخفى واستدل صاحب القوانين على ان النهي لا
للتكرار كما هو مختاره بان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهو حقيقة

في الماهية لا بشرط شيء وعلا فيدل النهي على الماهية اذ الطلب لمحض التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر فمن يدعيه فعليه البيان لا شيء وغيره محصل الدليل ان المعاد حقيقة في الماهية لا بشرط شيء فالنهي يدل على طلب ترك تلك الماهية مطلقا والمطلق ينصرف الى الفرد الكامل وفرده الكامل هو الترك مطلقا على الدوام فعلى هذا القول انه للدوام فليس ببعيد فتامل واستدل على كون النهي للدوام بالمنع عن ادخال الماهية في الوجود حاصله ان النهي يقتضي المنع عن ادخال ماهية الفعل المنهي عنه في الوجود فيجب تركها دواما اذ لو اتي به مرة فقد ادخل ماهية الفعل في الوجود فيخالف مقتضى النهي ورد المصنف هذا الاستدلال بقوله ان عني المستدل بمنع ادخال ماهيته في الوجود دائما المنع دائما بحيث لا يوجد الفعل المنهي عنه ابدا فمصادرة على المطلوب لان الدعوى ايضا هي ان النهي يقتضي منع ادخال الماهية في الوجود دائما فاتحد الدليل مع الدعوى والا اي ان لم يعن المستدل بالمنع المذكور المنع الكامل بل اراد المنع في بعض الاحيان دون بعض فلم يفده اي لم يفد ذلك المراد المستدل لانه بصدد اثبات المنع الدائمي قالوا اي الذاهبون الى ان النهي مشترك بين الدوام والتوقيت بان النهي ورد لهما اي للدوام والتوقيت اما الاول فكقوله تعالى ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا الفواحش فهو للدوام قطعا واما التوقيت فنحو نهي الطبيب للمريض عن اكل اللحم مثلا فهذا النهي يدل على عدم اكل اللحم حين المرض لا مطلقا فيشترك النهي بين الدوام والتوقيت وايضا يقيد النهي بالدوام تارة نحو لا تزن دائما ويتقيد اي بنقيض الدوام تارة نحو لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا اي لا يلزم تقييد الدوام في النهي [illegible] للدوام التزم في التقييد بتكرار ولا نقض ايضا في تقييد النهي بنقيض الدوام فلو كان للدوام لكان تقييد النهي بنقيض الدوام متناقضا فثبت انه للقدر المشترك قلنا في الجواب عن مستدلهم قرينة التوقيت في نهي الطبيب عن اكل اللحم قائمة والنزاع في ان النهي مجردا عن القرائن يدل على الدوام والتصريح بما علم ضمنا شائع هذا جواب عن قولهم ان النهي قد يقيد بالدوام وقد يقيد بالتوقيت حاصله ان النهي يدل على الدوام ضمنا فالتقييد بعده بالدوام انما هو التصريح بما علم ضمنا ومثل ذلك لا بعيد من التكرار بل شائع ذائع في الكلام ولم يتعرض عن الجواب بكفاية النقض واشعار الجواب الاول الى جوابه ايضا لان التقييد بنقيض الدوام قرينة على ان النهي في المقام على سبيل المجاز لا على معناه المتبادر فصل اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال منها دلالته على فساد المنهي عنه مطلقا سواء كان في العبادات او في المعاملات ومنها عدم الدلالة مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة ومنها دلالته على الفساد في العبادات دون المعاملات مطلقا نقل

فخر الدين عن اكثر اصحابنا وبعض العامة ومنها دلالته عليه فيها شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب ومنها
الدلالة على الفساد في العبادات شرعا لا لغة قد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم فاشار المصنف الى ما اختاره بقوله
النهي في العبادة لا في المعاملات والعبادة عبارة ههنا عما احتاج صحتها الى نية التقرب والمعاملة ما قابل ذلك [illegible]
النهي بعينها اي بعين العبادة ونفسها مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك
مثاله النهي عن عبادة الشمس والقمر والنجم ونحوه او جزئها اي جزء العبادة كالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة [illegible]
اي شرط العبادة كالنهي عن الطهارة بالماء المغصوب فان الطهارة شرط للصلوة فالنهي عن جميع ذلك يدل
على فسادها اي فساد العبادة في الجملة هذه الدلالة شرعية لا لغوية وعليه السيد رح لكشفه اي النهي عن قبح المأتي
به والحاصل ان النهي كاشف عن قبح المأتي به المكلف لان الناهي حكيم وهو لا ينهى الا عن الفحشاء والمنكر ولو كان
ذلك حسنا لما نهى عنه واذا كان المأتي به قبيحا فهو غير المأمور به البتة والا لزم كون الشيء الواحد مأمورا به ومنهيا
فتامل واذا كان غير المأمور به فلا امتثال بفعله ولامتناعه اي النهي مع تساوي الحكمتين اي حكمة الامر [illegible]
هذا دليل ثان على المطلوب وحاصله ان في الامر بالعبادة لا بد ان يكون فيه حكمة ومصلحة لبطلان العبث في شان الحكيم
وكذا في النهي عنها ايضا حكمة ومصلحة فلو لم يدل النهي عن الفساد لكان حكمة الامر والنهي متساويتين فاذا تساوت الحكمتان
يمتنع النهي لاستلزامه العبث والترجيح بلا مرجح وهو في شان الحكيم محال فلا بد من وجود المصلحة في النهي غير [illegible]
وليس الا الفساد او مرجوحيته حكمته اي حكمة النهي يعني لو تكون حكمة الامر راجحة وحكمة النهي مرجوحة فايضا يكون
النهي ممتنعا للزوم ترجيح المرجوح لانه يفوت به مصلحة الصحة الراجحة وامتناع الصحة اي صحة العبادة مع رجحانها اي رجحان
حكمة النهي اذ من الظاهر انه لو كان حكمة النهي راجحة صحة العبادة تكون ممتنعة والشيخ ابو جعفر الطوسي ره ساوى بين
العبادة وغيرها في الفساد فانه قال كما ان النهي يدل على الفساد في العبادة كذلك يدل عليه في غيرها
ايضا من المعاملات والايقاعات والدليل المذكور الدال على فساد المنهي عنه مع تمامه اي على تقدير تمامية
جميع مقدماته جار فيه اي في غير العبادة ايضا والمباحث في التسوية بين العبادة وغيرها ستظهر [illegible]
قوي لكثرة الوجوه المضعفة لقول المعمم والمخصص كما قيل ويحتمل ان المراد بالمباحث المباحث في اصل المسئلة وهي
دلالة النهي على الفساد مطلقا كما قيل ابو حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني من تلامذته قال ان النهي يدل على
صحة المنهي عنه لا على فساده يعني انه لو كان المنهي عنه امرا شرعيا فالنهي عنه لا يكون موجبا لقبح ذلك الامر في نفسه
بل يوجب قبح امر لازم او مفارق له والا اي ان لم يدل النهي على صحة المنهي عنه لامتنع اي لكان النهي عنه ممتنعا [illegible]

Scanned by TapScanner

فلا یتصور له وجود شرعی فلا یمتنع بالنهی عنه لان المنع انما یتعلق بالمقدور وما هو غیر مقدور لا یصلح للوجود حتی فائدة فی
النهی عنها فیکون عبثا وتوضیح الدلیل ان النهی عن الصلوة فی الدار المغصوبة مثلا یقتضی ان ایقاع الصلوة فیها ممکن
عن المکلف ویأتی بها فیها لکان صلوة فلو دل النهی علی البطلان ولم یدل علی الصحة لامتنع صدور الصلوة عن
المکلف فی تلک الدار ویأتی بها فیها لا یکون صلوة ثم لا فائدة فی النهی عنه لانه بمنزلة منع الاعمی الابصار لا یخفی
لا ریب فی قبحه ولکان ای النهی عنه کالصوم مثلا فی قوله لا تصوموا فی العیدین غیر الامر الشرعی لان الامر الشرعی هو الصحیح
والحاصل انه لو لم یدل النهی علی صحة المنهی عنه لم یکن نهی الشارع شرعیا لان النهی الشرعی هو ما یکون صحیحا فی نظر الشرع
فلما لم یکن النهی شرعیا کان نهی الشارع عن صوم العیدین نهیا لغویا ای النهی عن مطلق الامساک کما هو معنی الصوم لغة لا النهی
عن الصوم الشرعی ای الامساک المخصوص مع النیة وذلک باطل اجماعا فثبت المطلوب ای هذا اشارة الی قوله کالامساک
ای یراد بالنهی عن الصوم فی العیدین الامساک کما هو معنی اللغوی للصوم لا الصوم الشرعی ای لا یراد بالنهی عن الصوم
فی العیدین الصوم المعتبر فی الشرع اذ هو لیس بصحیح فی نظر الشارع وهو باطل کما عرفت انه المراد بالنهی النهی
الشرعی قلنا فی الجواب اما عن الاول فهو انا نمنعه ای النهی بهذا المنع لا بغیره حاصله انه انما یمتنع صدور المنهی عنه الصوم
مثلا بهذا المنع الصادر بقول الشارع لا تصوموا یوم العید وذلک لیس بمحال انما المحال اذا کان الصوم ممتنعا بمنع سابق علی هذا
المنع ثم منعه الشارع ایضا بمنع آخر کما یلزم ان تحصیل الحاصل محال اذا کان حاصلا بالغیر لا التحصیل الذی تحصل منه لما
اذا کان حاصلا بهذا التحصیل الذی تحصل منه فهو لیس بمحال کما هو مقرر فی محله واما الجواب عن الثانی فهو قوله والشرعی
الصورة المعینة حاصله انا لا نسلم ان الشرعی ما هو المعتبر فی نظر الشارع بل الشرعی هو الصورة التی عینها الشارع سواء کان
فاسدا او صحیحا مثلا الصلوة هی الارکان المخصوصة المعینة من الشارع ففی ای مکان صدرت تلک الارکان یسمیها الشارع
صلوة سواء کانت صحیحة او فاسدة فیکون النهی عنها نهیا شرعیا یدل علی فساد المنهی عنه فتأمل
الی النقض فان قوله علیه السلام للحائض دعی الصلوة ایام اقرائک یدل علی ان الصلوة التی امرت بترکها هی الصلوة الشرعیة
لا اللغویة لا یأمر بترکها وهو ظاهر مع ان الصلوة المأمورة بترکها غیر معتبرة فی نظر الشرع وفاسدة لو فعلت فی
حالة الحیض بالاتفاق فلو کان النهی یدل علی الصحة یلزم صحة تلک الصلوة وهو خلاف الاتفاق وعلم بهذا ایضا ان
الشرعی لیس هو المعتبر فی نظر الشارع بل هو الصورة المعینة فی الشرع فاسدة او صحیحة والا لم یکن نهی الشارع عن صلوة
الحائض لانها غیر معتبرة فی نظره وبیع الملاقیح وهی ما فی البطون من الاجنة فان النهی عن بیعها متحقق ولو
لم یصح البیع فلو دل النهی علی الصحة یلزم ان یکون اتفق علی عدم صحته او تخلف الدلیل عن المدلول وهذا ایضا باطل

Scanned by TapScanner

على ان الشرع موذن بالصورة المعينة صحيحا كان او فاسدا الا انه فاسد فى نظر الشرع والامر نهى عن ضدها فالطلب ثابت
من الشيخ الثالث فى مبحث العام والخاص وهما ايضا من مشتركات الكتاب والسنة وبدء بالعام لكونه اصلا والخاص فرع وقيل العام
ابو الحسين البصرى العام هو اللفظ فيه اشارة الى ان العموم من صفات الالفاظ كما هو احد الاقوال وقد توصف به المعانى ايضا
كما يقال عم الجدب والخصب المستغرق لما يصلح له ضمير الفاعل راجع الى اللفظ الذى المعرف والتخصيص اللفظ كما وقع عن الشارح المصلح
مخصص كما ستعرف والمراد بالاستغراق معناه اللغوى من شمول الجميع ما يصلح له اللفظ بحيث لا يخرج منه شئ فبقوله المستغرق خرج
العلم والمطلق وما ليس فيه استغراق بنحو ما يصلح له يخرج النكرة الواقعة فى الاثبات سواء كانت مفردة او مثنية او جمعا كرجل ورجال
فان الرجل وان كان صالحا لكل واحد واحد من الرجال الا انه ليس مستغرق لما يصلح له بل ذلك الصلوح على سبيل البدلية والتعيين
بهذا التعريف عكسا اى جمعا بالمسلمين والرجال ونحوهما من الجموع المعرفة باللام الشاملة لكل واحد واحد فانه يصلح
وهو لفظة تانى قوله لما يصلح الجزئيات اى جزئيات مفهوم اللفظ العام فيكون حاصل التعريف ان العام هو اللفظ المستغرق
الشامل لجميع الجزئيات التى يصلح ذلك اللفظ لتلك الجزئيات فعلى هذا يخرج من الحد الجمع المحلى باللام كالمسلمين والرجال فان عموم
هذا الجمع باعتبار شموله لكل واحد واحد كما هو الحق لا باعتبار شموله لكل جمع جمع والظاهر ان كل واحد واحد ليست من جزئيات
مفهوم الجمع بل هى من اجزائه فيكون عموم الجمع المحلى باللام باعتبار شموله الاجزائه لا باعتبار شموله الجزئياته فيخرج من الحد وتنقض
الحد ايضا بالعكس بالرجل والرجل ونحوهما من المفرد المستغرق ان اريد بالموصول الاجزاء اى اجزاء مفهوم اللفظ
العام لا الجزئيات فيكون معنى الحد العام هو اللفظ الشامل لجميع الاجزاء والتى يصلح اللفظ لتلك الاجزاء فعلى هذا يخرج
من التعريف النكرة المعرفة باللام والواقعة فى سياق النفى فان عمومها باعتبار شمولها لكل واحد واحد من افراد الرجل لا
لا باعتبار شمولها لاجزاء الرجل من الراس واليد وغيرها فلا يمكن ارادة الجزئيات من لفظ الموصول ولا الاجزاء بخصوصها فتعين
ان يراد بالموصول الاعم الشامل للاجزاء والجزئيات كليهما فيكون حاصل التعريف على ما فى الحواشى هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
ان يكون داخلا تحته ومتناولا له من الجزئيات والاجزاء هذا ان ارجعت ضمير يصلح الى الموصول وان رجعته الى اللفظ فالتعريف كذا
اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح اى يكون اللفظ متضمنا له ومشتملا عليه من الجزئيات والاجزاء وبعبارة اخرى هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح ان يكون مدلولا له فالى الاول وبجميع ما يصلح ان يكون مفيدا له على الثانى وانتقض الحد ايضا طردا اى منعا بنحو
على صيغة التثنية وزيدان على صيغة الجمع فان كل الحدين باعتبارهما مستغرق لجميع اجزاء مفهومه مع انه ليس بعام وكذا
زيد وعمرو فان المفعول الشبيه الى المفعول واحد او مفعولين فصاعدا او ذكر معه جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول يصدق عليه
انه المستغرق لجميع ما يصلح له من الاجزاء وليس بعام وعشرة فان كل نكرة من اسماء العدد يصدق عليها انه مستغرق لجميع ما يصلح له

من الاجزاء وليس بعام وقد قيد ووسلم الثبوت العضاد المسطور تحملات اى بوجوه بعيدة عن اللفظ منها على ما في التوضيح
وذكره التفتازاني في كتبه ان المراد بالموصول الجزئيات ولا يرد بالجموع المعرفة باللام لان العموم فيها باعتبار شمولها الجمع جمعا لا
شمولها لكل واحد واحد كما تقرر حتى يرد النقض فيه شمول الجمع لكل واحد واحد فانما هو بواسطة الجمع نحو اكرم العلماء الشيوخ اوامر الاكرام
لكل جماعة من العلماء وشمول الامر عالم عالم انما هو باعتبار ان كل واحد مع الاثنين جمع وفيه اولا انه خلاف ما عليه المحققون من
ان عموم الجمع باعتبار شموله لكل فرد فرد ولهذا قالوا انه كالمفرد في افادة العموم وثانيا ان اهل اللسان يريدون من قوله تعالى
لا يحب الظالمين عدم محبته لاحد من اهل الظلم ابتداء من دون ملاحظة الجمع بالجمع وثالثا ان اعتبار العموم في كل جمع يؤدي الى الحكم
كما نص عليه المحقق الشريف في حواشي المطول ومنها ما نقل عن الشيخ الشيرازي قال المشهور ان اللام يبطل معنى الجمعية ثم لم يرد النقض
بمثل الرجال والمسلمين اذ يصدق عليهما انه مستغرق لجميع جزئيات مفهوم ما بعد دخول اللام وفيه ان الاضافة لا تبطل معنى
الجمعية فالنقض بالجمع المضاف كعلماء البلد باق كذا قيل ومنها ان المراد بجزئيات المفهوم جزئيات نفس ذلك اللفظ حقيقة كالرجال
والمسلمين او حكما كالنساء لكونه جزء الجمع للفظ مرادف المرأة وفيه ان النقض باسم الجمع كالقوم باق لان عمومه ليس الا باعتبار الاجزاء
لا باعتبار جزئيات مفهوم اللفظ والضمائر ليس له مفرد حتى يقال المراد جزئيات نفس ذلك اللفظ حقيقة او حكما وزاد الفخر في
المحصول والبيضاوي في المنهاج قيد بوضع واحد في التعريف لئلا يختل الطرد بالمشترك فان اللفظ المشترك بين معنيين كالقرء
فصاعدا كالعين قد يكون مستغرقا لجميع معانيه عند من يجوز استعمال المشترك في جميع معانيه لكن هذا الاستغراق ليس بوضع واحد
فبقيد وضع واحد خرج المشترك عن تعريف العام وكذا اللفظ الاسد عند من يجوز استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز اذا استعمل
في الحيوان المفترس والرجل الشجاع يصدق عليه انه مستغرق لجميع ما يصلح له لكنه يخرج بقيد وضع واحد اذ ليس ذلك بالوضع
الواحد وقد يقال كما ان القيد بوضع واحد لا يختل التعريف طردا كذلك بذلك القيد لا يختل التعريف عكسا ايضا فان المشترك
اذا استعمل في جميع افراد معنى واحد من معانيه كاستعمال العين في جميع افراد العين النابعة يكون عاما مع انه لا يصدق عليه
انه مستغرق لجميع ما يصلح له لان للفظ العين معان اخرى سوى النابعة وهي الشمس والذهب والركبة وغيرها مما يصلح لفظ العين
انما يخرج على هذا التقدير عن العام مع كونه عاما فقيد وضع واحد ادخل العين في التعريف لانه مستغرق لجميع ما يصلح
له بوضع واحد اذا استعمل في افراد النابعة مثلا وعدم صلاحيته لمعان اخرى بوضع آخر لا ينافي الوضع وعرف الغزالي العام
بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فبقوله الواحد خرج الجمل وسائر المركبات التي تدل على المعاني
المفردة كما يطلق ضرب زيد عمرا وبقوله من جهة واحدة خرج المشترك كلفظ العين فانه وان كان يدل على المعاني المتعددة
لكن تلك الدلالة ليست من جهة واحدة بل من جهة اوضاع متعددة وبقوله شيئين خرج نحو زيد ورجل مما يدل على شيء واحد

وانما قال فصاعدا ليدخل العام المستغرق لجميع ما يصلح له لان قوله شيئين يتبادر منه ان لا يكون فوق اثنين ونقض تعريفه اي تعريف الغزالي
عكسا بالموصول نحو الذي يأتيني فله درهم فالموصول مع صلته عام اذ بغير الصلة لا يتم الكلام مع انه لا يصدق عليه انه لفظ
الواحد وايضا النقض اي عكسا بلفظ المستحيل وكذا بلفظ المعدوم فاذا اريد بهما جميع المستحيلات والمعدومات فيكونان
عامين مع انهما لا يدلان على شيئين فصاعدا لان المستحيل والمعدوم لا يسمى شيئا اذ الشيئية تساوق الوجود فلا يدخل في العام مع
كونه فيه ونقض الحد ايضا طردا اي منعا بالمثنى فانه يدل على شيئين مع انه ليس بعام وبالجمع المجرد عن اللام والاضافة
فانه يدل على شيئين فصاعدا مع عدم كونه عاما اذ العام هو الجمع المحلى باللام او الاضافة وقد يصلح هذا التعريف عن الفساد
بتكلفات كما انه لدفع النقض بالموصول بانه وحده عام الا انه مبهم والصلة لدفع ابهامه فقط واجاب العضدي عن نقض النقض
بان المراد باللفظ الواحد ان لا يتغير ولا يتعدد اللفظ بتعدد المعاني كالرجل فاي فرد يراد منه سواء اريد به زيد او عمرو او بكر
او غيرهم فلفظ الرجل لا يتغير بل يبقى على حاله ومن هذا القبيل لفظ الموصول مع الصلة ايضا فان قولنا الذي يأتيني فله درهم او نحوه
سواء اريد به زيد او بكر او غيرهما يصدق عليه الاتيان بخلاف الجمل فانها تتعدد وتتغير بتعدد المعاني وتغيرها نحو ضرب زيد عمرا
وزيد قائم وقيل في الجواب عن لفظ المستحيل والمعدوم بانه شيء لغة وان لم يكن شيئا عند المتكلمين اذ هو عندهم مساوق للوجود
واما الجواب عن النقض بالمثنى فهو ان المثنى لا يدل على شيئين فصاعدا وفي كل من هذه الاجوبة بحث تركناه لعدم طائل تحته
في المقام مع انه يفضي الى اطالة الكلام ونحن بصدد الاختصار ، وقال الحاجبي في تعريف العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت
هذه المسميات فيه اي في هذا الامر مطلقا اي اشتراكا مطلقا غير مقيد بخصوصية ضربة اي دفعة واحدة وهو قيد للدلالة فقوله
مسميات يشمل الموجود والمعدوم وايضا خرج به ما دل على مسمى واحد او اثنين والمراد بالمسميات الآحاد التي يصدق ذلك الامر المشترك
عليها صدق الكلي على الجزئي وقال اي الحاجبي فانه خرج باشتركت الواقع في الحد عشرة فانها وان تدل على مسميات بما
احادها لكن لا تدل باعتبار امر اشتركت المسميات اي الآحاد في ذلك الامر وهو مفهوم العشرة لان آحاد العشرة اجزاؤها لا جزئياتها
فلا يصدق على كل واحد من الآحاد انه عشرة اذ الكل لا يصدق على اجزائه وخرج بمطلقا الجمع المعهود كالرجال في مثل قوله جاءني
زيد وعمرو وبكر فاكرمت الرجال فان لفظ الرجال في هذا المثال يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه لكن دلالته عليها ليس
مطلقا بل مع قيد خصوصية المعهودين وخرج بضربة رجل فانه يدل على كل واحد واحد على سبيل البدلية لا دفعة ويتطرق
اليه اي الى التعريف الحاجبي البحث من جهات كانتقاض طرده اي التعريف بمسميات اي بلفظ مسميات لصدق التعريف عليه مع
انه ليس بعام وايضا يخرج الجمع المضاف كعلماء البلد لانه عام ولا يصدق عليه اذ هو ليس مطلقا بل مع قيد التخصيص بخصوصية
المضاف اليه وكذا يخرج الجمع المعهود كالرجال اذ لم يرد به افراد الرجال المعهودين على الاطلاق بل مع خصوصية العهد دفعة

لا تخرج العشرة فان اجزاء العشرة مشتركة في امر واحد وهو الجزئية للعشرة فهو كل واحد من آحاد العشرة يصدق عليه انه
من جزء العشرة مع انه ليس بعام وقد يذب عنه اي عن الطرد بتعسفات في الحاشية كما يقال المراد جميع مسميات ذلك
اللفظ الدال كمن وما او مسميات ما يشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين او تقديرا كالنساء وكانه عبر بجمع اللفظ
يرادف المرأة فخرجت الجموع المنكرة وتعسفه ظاهر مع لزوم استدراك قوله باعتبار امر اشتركت فيه وكما يقال الامر المشترك
علماء البلد هو العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به مطلق افراد
الرجال المعهودين بل مع خصوصيته وقد عرفت حكاية العشرة وقال العلامة الحلي في النهاية الاقرب ان العام هو
الواحد المتناول بالفعل لما هو اي اللفظ صالح له بالقوة مع تعدد موارده اي موارد ذلك اللفظ وافراده وفي الحاشية
هذا القيد لاخراج ما الفرد واحد له غير كالشمس والقمر والعالم اذا اريد به ما سوى الله تعالى او يصدق عليه انه متناول بالفعل لما هو
صالح له بالقوة لكن لم يتعدد افراده وموارده ويرد على تعريف العلامة ان سبق الصلوح للعموم بالنصب على مفعولية سبق و
الحاصل ان الصلوح والعموم لا يمكن اجتماعهما فان الصلاحية سابق على العموم نحو رجال فانه صالح لتناوله كل رجل رجل
بالقوة وبعد دخول لام الاستغراق عليه صار متناولا لكل رجل رجل بالفعل فزال الصلاحية بالقوة فصار ما كان صالحا بالقوة
غير العلم والعام غير صالح بالقوة وهو خلاف مفهوم التعريف فان مفهومه ان العام ما هو صالح بالقوة وايضا يعتبر قوله
بالقوة مستدركا لان الصلوح يغني عنها كما لا يخفى مع انتقاض عكسه اي الحد بالاطفال لان لفظ الاطفال قبل دخول اللام صالح بالقوة لشمول
وبعد دخول اللام يتناولهم بالفعل لانه شامل لكل طفل طفل بالفعل فلا يصدق عليه الحد مع انه عام فلا يكون جامعا وبعلماء البلد
فان لفظ علماء قبل الاضافة كان صالحا لشموله لكل عالم وبعد الاضافة لا يتناول الا علماء البلد فهو عام لكونه جمعا مضافا
ولا يصدق عليه الحد والموصولات بدون الصلات كالذي يأتي تصلح لكل شيء ثم بعد ذكر صلاتها تختص بما هو مذكور بعده
الصلة وباسماء الشرط من غير ذكر فعل الشرط كمهما ما كل فانها ايضا يتناول لكل فعل من افعال الشرط وبعد ذكر فعل الشرط
يختص به والى ما بينا اشار بقوله لتناولها اي المذكورات قوة اي بالقوة ما لا يتناوله فعلا اي بالفعل كما عرفت
مفصلا ويمكن توجيهه اي توجيه حد العلامة بتكلف في الحاشية بان يقال المراد بما هو صالح له ما كان صالحا او اندرج بالقوة
للاوضاع او المراد ما كان صالحا لاطلاق اللفظ عليه حقيقة واطلاق الطفل على الشيخ مجاز كذا قيل ولا يخفى انه يقتضي ان لا يكون العود
اذا اريد به كل الشجعان عاما فتأمل انت خبير بقلة النقض بالنسبة الى الاخيرة فالتوجيهان تم فانما تم في الاولين لا غير فالمراد
امكان توجيهه في الجملة ولا يبعد ان يقال في تعريف العام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه اي اجزاء اللفظ
كالرجال وقد عرفت معنى الاستغراق او جزئياته كلا رجل والرجل في الحاشية ولا يرد المثنى ولا الجمع المنكر ولا المعهود دون

والعشرة ولا الجملة لان وضع كل منها ليس للدلالة على الاستغراق بل للدلالة على معانيها لا غير ولا يرد جمعا تاكل الا ان جزئيات
انما يظهر من مدخولها فافادت الاستغراق **فصل صيغ العموم** التي تستعمل في العموم سياتي بيانها حقائق فيه اي في العموم لا في الخصوص
اختلف الاصوليون في انه هل وضع للعموم في لغة العرب صيغة ام لا فجمهور المحققين والشيخ والمحقق والعلامة على ان للعموم في لغة
العرب صيغة يستعمل فيه حقيقة وفي الخصوص مجازا وعليه جماعة من المعتزلة والشافعي وقال علم الهدى والمرجئة ليس
للعموم لفظ موضوع فاذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ
نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة
في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا وقيل بالوقف والاول هو ما اختاره المصنف ووافقه شيخنا صاحب المعالم وتبعه صاحب القوانين وغيره
الفصول وهو الاشهر للتبادر وهو دليل الحقيقة لان اهل العرف لا يفهمون من قولنا لا تضرب احدا ومن دخل داري فله درهم وحتى جاء
زيد فاكرمه الا العموم وهذا الدليل عام لنقل فيثبت الوضع في اللغة وغيرها من الادلة ويعرف الفارق بين صيغ العموم بقوله كاسماء
الشرط نحو من دخل داري فهو حر والاستفهام نحو من ابوك وقيل حكم العموم على اسماء الشرط واضح واما اسماء الاستفهام ففي عمومها
بحث والموصول الذي ليس للعهد كالذي والتي ومن وما واسم الجنس معرفا بلامه اي لام العموم واحترز به عن المعرف بلام العهد
ويجوز عود الضمير الى الجنس والاول اولى ومثال المعرف باللام اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء والقاتل لا يرث وقوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا ثم انهم اختلفوا في افادة المعرف باللام العموم فقيل نعم وعزاه المحقق الى الشيخ وقيل لا واختاره المحقق
والعلامة واحتج المثبتون بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض عن الاخفش من قولهم اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع وبينهما بون بعيد وفيه ان
مبنى الجواب على ان عموم الجمع ليس افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق لان المحقق هو ان عموم الجمع ايضا باعتبار كل فرد فرد
كعموم المفرد وقد يجاب بان وصف العام بالجمع قرينة على ارادة الاستغراق منه ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال فيكون ذلك
مجازا وثانيهما صحة الاستثناء من المفرد المعرف الدال على عمومه كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا واجيب
بان صحة الاستثناء انما تدل على العموم لو كان مطردا وليس كذلك فيكون هذا الاستثناء مجازا واحتج النافون بانه لو
اكلت الخبز وشربت الماء مع انا لم ناكل جميع الاخباز ولم نشرب جميع المياه وبانه لا يجوز تاكيد المعرف باللام بما يؤكد
به العام ولا وصفه بالجمع فلا يقال جاء الرجل كلهم ولا جاء الرجل العلماء فلو كان المعرف باللام للعموم لجاز ذلك واجيب
القرينة الدالة على العهد في الاولين والدال على العموم لو لم يكن قرينة على العهد او على ان المراد الطبيعة مع قطع
النظر عن انطباقها على الافراد او على ان المراد الطبيعة من حيث انطباقها على فرد معين اي معين كان كما في

قوله او دخل حرف في تخيير اللحم والمثالان من هذا القبيل الا ما عدم جواز جاء والرجل كلهم او جاء والرجال العلماء كلهم حتى تناسب التفصيل الا
معنوي لما عرفت فاعلم ان النزاع انما هو في دلالة المفرد المعرف على العموم مطلقا اي في جميع الاستعمالات بحيث لو استعمل في غير العموم
لكان مجازا على حذو صيغ العموم التي هذا شانها والحق ان النزاع في انه هل يفيد العموم مطلقا ومن هنا قال شيخنا صاحب المعالم ولو
معهود بعد ما علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته ايا مطلقا
فاعلم انه القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم
الربوا وقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية الحقيقية اذ الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة
البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار كر في بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله
في الكتاب والسنة فتعين في هذه الكلمات ارادة الجميع وهو معنى العموم وهذا الاحتجاج مما لم ار من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس سره فانه
قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان ثمة قرينة حالية تدل على الاستغراق لم يكن بعيدا كان مستحقا
وهو جيد تام ولولا ذلك لما ثبت اكثر الاحكام الشرعية كما لا يخفى على المتدبر او مضافا اي كون اسم الجنس مضافا في افادة العموم
حيث لم يكن الاضافة للعهد نحو عالم البلد وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وانما قيد اسم الجنس بالتعريف والاضافة لان المجرد منهما لا يفيد
العموم الا بالقرينة نحو علمت نفس وتمرة خير من جرادة والجمع كذلك اي معرفا باللام التعريف او مضافا اذا لم يكن للعهد نحو العلماء وعلماء
البلد والمراد بالجمع اعم من ان يكون جمع التكسير او السلامة او المذكر او المؤنث او الكثرة او القلة هذا هو مذهب اصحابنا رضوان الله
عليهم ولم يعرف فيه مخالف من الامامية وعليه محققو مخالفينا ايضا خلافا لشرذمة قليلة منهم ابو هاشم الجبائي قال انه يفيد الجنس
سواء احتمل العهد اولا وحكي هذا عن ابي علي الفارسي وعزا الى المازري والى ابي حامد الاسفرائني وهذا القول شاذ وضعيف لا يعبا به و
اما الجمع المنكر فالاكثر على انه لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتب الجمع وذهب شرذمة منهم الجبائي والغزالي والبزدوي من علماء
الحنفية الى افادته العموم وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة واحتج الاكثرون بانه يقسم الى رجال ثلثة او اربعة ومورد التقسيم
مشترك كما في العدد ولانه نحو او فرد فلم يكن للاستغراق بل شائعا كمثل بل كما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد
بل يصلح لكل واحد واحد كذا رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد بل يصلح لكل جمع بدلا نعم اقل مراتب الجمع
واجبة الدخول قطعا فهي المرادة منه ويبقى ما سواها على حكم الشك فما مر واحتج الشيخ بان الجمع المنكر اذا دل على القلة والكثرة
وصدر من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل واجيب عنه اولا بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه
ايضا وثانيا بان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محمولا على مدلوله الظاهر كسائر الالفاظ

الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الجمع الخصوص باعتبار القطع بارادته لغيره حقيقيا وبقي ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل
دليل على الارادة ولا يجدي في هذا استفادة الحكمة بوجه واحتج من وافقه من العامة كالجبائي واتباعه اولا بانه حقيقة في كل مرتبة من
مراتب المجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى واجيب عنه بمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة بل
انما هو للقدر المشترك بين الاقل والاكثر فلا دلالة له على خصوص احدهما ولو سلم كونه حقيقة في كل منها لوجب التوقف على التحقيق
من ان المشترك لا يحمل على معنى من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها الا يكون مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل وثانيا بانه لو
لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وذلك تخصيص بلا مخصص واجيب بمنع الملازمة لانه للقدر المشترك ومن صيغ العموم
النكرة المنفية نحو لا رجل في الدار فان كانت مبنية على الفتح كانت نصا في العموم والا كانت ظاهرة فيه واختلف في دلالتها
هل هي بالمطابقة او الالتزام اختار كثير من الاصوليين الاول والثاني انسب بالحقيقة وقيل صيغ العموم حقائق في الخصوص
لا فيه اي العموم ومتى استعملت فيه كان مجازا والتحقيق على ان صيغ العموم حقائق فيه ومجازا في غيره واستدلال السلف بها اي بصيغ
العموم عليه اي على العموم من غير نكير من الاصحاب فيكون اجماعا منهم واما استدلالهم بصيغ العموم عليه فمنه احتجاج سيدتنا
فاطمة عليها السلام على ابي بكر حين منعها من فدك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وبقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر على احتجاجها احد من الصحابة بل خصص ابو بكر الآية بخبر اختلقه ووضعه وادعى
روايته عن النبي صلى الله عليه وآله نحن معاشر الانبياء لا نورث ومنه احتجاج ابن عباس على ابن الكواء واصحابه كما في الكافي عن الصادق ع
لما بعث امير المؤمنين ع عبد الله بن عباس الى ابن الكواء واصحابه وعليه قميص رقيق وحلة فلما نظروا اليه قالوا يا ابن عباس انت خيرنا
في انفسنا وانت تلبس هذا اللباس فقال هذا اول ما اخاصمكم فيه قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من
الرزق وقال الله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد حيث استدل بعموم والطيبات وزينتكم وقرره الامام ع ايضا وهو يدل على
بان النكرة المضافة تفيد العموم ومنه احتجاج جناب الصادق ع على سفيان الثوري كما روي عنه انه رأى سفيان الثوري عليه
ثياب كثيرة القيمة حسان فقال والله لآتينه ولاوبخنه فدنا منه فقال يا ابن رسول الله ما لبس رسول الله ص مثل هذا اللباس ولا علي
من آبائك فقال له كان رسول الله في زمان قتر مقتر وكان ياخذ لقتره واقتاره وان الدنيا بعد ذلك ارخت عزاليها فاحق اهلها
بها ابرارها ثم تلا قل من حرم زينة الله الآية فنحن احق من اخذ منها ما اعطاه الله الحديث ومنه احتجاج الاصحاب خلفا عن سلف بعموم قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وكذا غير ذلك من الاحتجاجات
بظواهر مطلقات الاخبار المروية عن ائمتهم واخبار مخالفينا ايضا كاحتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكوة بقوله ص امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولم ينكر عليه ابو بكر واحتجاج ابي بكر في سقيفة بني ساعدة على

الا انصار بقبوله الائمة من قريش وما قيل في بعض الوجوه المسطورة انه يجوز كون العموم مستندا الى القرائن فجوابه ان اصل الارادة ينفيه
التجويز لا ينافي الظهور والا لانسد طريق ثبوت مدلول اللفظ فان قيام احتمال القرينة مما يمكن في الخصوص ايضا ولولا اللفظ لما فهم الاجماع
الجن الفقهاء بل كلهم في كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله على انها تفيد العموم لانه يفهم منها نفي جميع ما سوى الله تعالى وليس ذلك الا لوقوع
النكرة في حيز النفي واخراج لفظ الله من عمومه وكذا الاتفاق في الجعالة نحو من رد عبدي فله درهم علقه من عاقل فشمل المسلم والكافر
والحر والعبد والرجل والمرأة فاي واحد منهم رده يستحق الدرهم والحنث وهو الخلف في الحلف في لا اضرب احدا يعني لو حلف انه
لا يضرب احدا فضرب واحدا يحنث اي يخلف في حلفه وهو يدل على العموم والكذب في ما ضربت احدا يعني لو قال ما ضربت احدا
وقد كان ضرب واحدا يعد كاذبا وقصة ابن الزبعرى بكسر الزاء المعجمة وفتح الباء والراء المهملة الرجل السيء الخلق وقد يطلق على الرجل
الكثير شعر الوجه والحاجبين واللحيين وقد يقال ابن الزبعرى بفتح الزاء واسكان الباء وفتح العين وآخره يا مشددة كذا في
وعن الفارابي الزبعرى نبت له رائحة فائحة وسمي الرجل من ذلك وابن الزبعرى اسمه عبد الله من اعيان قريش اسلم عام الفتح
واستدل المصنف بقصته على ان صيغ العموم حقائق فيه وقصته على ما ذكر في الكشاف في سورة الانبياء عند قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم اي وقودها وقيل حطب جهنم بلغة الحبشة وقرئ حضب جهنم بالضاد المعجمة وعن الفراء ان الحضب في لغة اهل
اليمن الحطب كل ما هيجت به النار واوقدتها فكذا والطرح الحجر في جميع المعجزين فلما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى
خصمت محمدا ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان الله انزل عليك انكم وما تعبدون الآية اليس قد عبدت الملائكة وعبد المسيح
وعزير كل من هؤلاء مع آلهتنا فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان لفظة ما لما لا يعقل وانت تعرفها
لذوي العقول ثم انزل الله تعالى ان الذين سبقت منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الآية وجه استدلال المصنف بهذه
القصة فهو ان ابن الزبعرى كان من اهل اللسان وفهم من لفظة ما العموم فاستدل بعموم ما تعبدون ولو لم
يفهم العموم بلفظة ما لما نقض بالملائكة والمسيح وعزير فهذا يدل على كون صيغ العموم حقائق فيه واما انكار النبي صلى الله عليه وسلم
فليس من جهة ان ما ليست للعموم بل انكاره بوجه آخر وهو ان كلمة ما لم توضع لذوي العقول هذا هو المحكي عن اكثر العلماء
ان القصة مما لا اصل له فتأمل واستدل الذاهبون الى ان صيغ العموم حقائق في الخصوص ومجاز في غيره بوجهين
الاول ان الخصوص معلوم بالاتفاق لانها ان كانت موضوعة له فهو المطلوب وان كانت موضوعة للعموم فالخصوص
داخل فيه على اي التقدير فالخصوص متيقن ثابت والزائد مشكوك فيه فيقتصر على المقطوع الثابت فاجاب عنه المصنف
بقوله وتيقن الخصوص غير ناهض حجية بوجهين الاول انه اثبات اللغة بالقياس وقد تقدم بطلانه والثاني منع كون
العموم مشكوكا فيه بل هو الظاهر لما عرفت من الدلائل الوجه الثاني المثل المشهور عن ابن عباس وهو ما من عام الا وقد

نعم هذا يدل على كون استعمالها في الخصوص اغلب منه في العموم والاغلبية تدل على الحقيقة واجاب عنه بقوله ومثل المشهور
لا يفيد فانه يدل على تخصيص كل عام وهو لا ينافي كون الصيغ للعموم مع ان التخصيص ايضا مشعر بالعموم اذ لولا العموم لما
احتاج الى التخصيص واحتج القائلون بالاشتراك بان الصيغ المذكورة تستعمل تارة في العموم واخرى في الخصوص والاصل في الاستعمال
الحقيقة فتكون مشتركة فيهما واجاب عنه بقوله والمجاز خير من الاشتراك لما مر فتكون الصيغ المذكورة حقيقة في العموم مجازا
في الخصوص واعلم انه قد وجدت في المتون التي رأيتها ان حجة القائل بالاشتراك وقعت بين دليلي القائل بالخصوص وكان
ذلك بسبب الخلط في نظم عبارة المتن وتقديم ما من شانه التاخير وتاخير ما من شانه التقديم اذ كان المناسب ان يذكر حجة
الاشتراك بمعزل وحجة الخصوص بجانب وسبب ذلك الخلط ليس الا من تصرف الناسخين اذ احتمال مثل ذلك بعيد عن مثل المصنف
برد الله مضجعه فنظرا الى ذلك ذكرت حجة القائل بالاشتراك بعد دليلي القائل بالخصوص لا قبلهما تبعا لبعض الشارحين ايضا هذا

فصل قد اختلفوا في اطلاق صيغة الجمع هل هو على الاثنين او الثلثة فقيل انه حقيقة للثلثة ومجاز في الاثنين وقيل اطلاقه
على الاثنين حقيقة اختاره الغزالي وسيبويه وقيل يمتنع اطلاقه عليهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وما اختاره المصنف هو
الاول وعليه الاكثرون حيث قال اقل مراتب صيغ الجمع وما يطلق عليه الجمع حقيقة ثلثة لا اثنان فان اطلاق الجمع على
الاثنين بطريق المجاز في الحاشية اطلاق صيغة الجمع على الاثنين مما لا ينبغي النزاع في وروده في كلامهم بل النزاع الذي
يعتد به هو ان تلك الصيغة هل هي حقيقة في الاثنين ام مجاز والمرجح الثاني انتهى وليعلم ان النزاع انما هو في صيغة الجمع الا
لفظ ج م ع والصيغة لا فرق بين الجمع المكسر والسالم والضمائر بما لتبادر الزائد عليهما اي على الاثنين يعني متى اطلق صيغة
الجمع يتبادر منه الزائد على الاثنين لا الاثنان والتبادر دليل الحقيقة واستدل القائلون بان الجمع حقيقة في الاثنين بوجوه
الاول بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس حاصل الاستدلال ان سهم ام الميت في الشرع الثلث اذا لم يكن معها احد
من الولد والاخوة ولو كان معها الولد او الاخوان فصاعدا انتقص للام فيصير سدسها لا الثلث والى هذا اشار في التنزيل
فالاخوة في الاية الشريفة جمع قد اطلق على الاخوين اذ هما ايضا يحجبان الام عما زاد على السدس والاصل في الاستعمال الحقيقة
فيكون الجمع حقيقة في الاثنين واجاب عنه المصنف بقوله وحجب الاخوين للاجماع لا للاية حاصله ان الاجماع قد انعقد
على ان الاخوين يحجبان الام عن الثلث فارادة الاخوين من الاخوة انما هي بالاجماع لا بالاية حتى يتم الاستدلال على
ان الجمع للاثنين ولو سلم دلالة الاية فهي مع القرينة لا مطلقا والثاني بقوله تعالى مخاطبا الى موسى وهارون فاذهبا بآياتنا
انا معكم مستمعون فضمير معكم بلفظ الجمع والخطاب الى اثنين وهو دليل ان الجمع حقيقة في الاثنين فاجاب عنه بقوله وقوله تعالى انا
معكم لهما اي لموسى وهارون مع فرعون حاصله ان المراد بضمير معكم هو موسى وهارون مع فرعون فيكون خطاب الجمع

بالجمع وليس المراد به موسى وهارون فقط حتى يتم الدليل على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والثالث بقوله ص الاثنان فما فوقهما
جماعة فانه يدل صراحة على ان اطلاق الجمع على الاثنين فصاعدا واجاب عنه بقوله وظاهر قوله ص الاثنان فما فوقهما
جماعة الانعقاد بها اى الجماعة يعنى قوله ص يدل على ان الجماعة تنعقد وتحصل فضيلتها بالاثنين وما فوقهما على ان الجمع يطلق
على الاثنين مع انه ورد فى الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة او لم يكن جمع من يصلى معه والفضائل ليس من شأنه
اللغة فانه وان كان طويل الباع وباسط الذراع فى علم اللغة لكنه بعث لتعليم الاحكام الشرعية لا لتعليم اللغة فلما كان
محل شرعى يجب حمله عليه واليه اشار بقوله لا لتعليم اللغة اى قوله ص وكلامه لا لتعليم اللغة مع ان البحث فى صيغ الجمع لا فى
لفظ اى لفظ الجمع حاصلا ان البحث فى ان صيغة الجمع كالرجال والمسلمين هل يطلق على الاثنين ام لا وليس البحث فى
ان لفظ ج م ع يطلق على الاثنين وقصارى الاعراب نفهم بالحديث اطلاق لفظ ج م ع على الاثنين وهو خارج
عن محل النزاع وخفيان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلاثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع او لم يقصد به
اعنى الانضمام والظاهر انهما ايضا من محل النزاع والذى هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الجمع و
الالحاق فانه يصدق على الاثنين ايضا حقيقة كما صرح به المحقق ابو القاسم الجيلانى فى القوانين فصل التخصيص
فى اللغة جعل شيء لشيء بحيث يوجد فيه ولا يوجد فى غيره وفى الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته اى مسميات
العام هكذا عرفه ابن الحاجب وسيجيء الاشارة وقد يطلق التخصيص على قصر غيره اى غير العام على بعض مسمياته كعشرة
فانها ليست بعامة بالنظر الى احادها لكن قد تخصص باستثناء الثلاثة منها مثلا فيراد بها سبعة وكذا المسلمون المعهودون
فى نحو جاء المسلمون الا زيدا فان الاستثناء عن المعهود يسمى تخصيصا وان لم يكن المعهود عاما اصطلاحا فى الحاشية وبظاهره
ان كلما يصح تأكيده بكل يصح تخصيصه وما لا فلا كذا قيل وهو مردود عليه بنحو ما رأيت احدا فانه يخصص ولا يؤكد وبنحو اكلت
الرغيف فانه يؤكد ولا يخصص بالاطلاق الاول لعدم العموم انتهى وانت تعلم ان الضابطة ان كلما يؤكد بكل يخصص يستلزم
عكسها وهو كلما يخصص يؤكد بكل لان الكلية لا تنعكس الا جزئية فلا ورود للنقض بنحو ما رأيت احدا واما نحو اكلت الرغيف
فيمكن ان يقال انه من الاطلاق الثانى كعشرة فتامل وهو اى التخصيص بكلا الاطلاقين لا بالاطلاق الاول فقط
اما متصل والمراد به ما لا يستقل بنفسه كلاما تاما وغير كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه وهو اى التخصيص
بالمتصل يوجد فى امور خمسة الاول الشرط نحو اكرم الرجال ان كانوا علماء فالرجال عام وقصر الاكرام على بعض مسمياته وهم
العلماء لا مطلق الرجال وهذا التخصيص بالمتصل لان المخصص هو الشرط وهو اعلماء شرط لا يستقل بنفسه كلاما تاما وتعلق بصدر الكلام ولا يكون
تاما بنفسه بل يحتاج فى تماميته الى الجزاء والصفة نحو اكرم العلماء الاتقياء فقد قصر العام الذى هو العلماء على بعض مسمياته

هو الاتقياء والمخصص ههنا الاتقياء متصل لعدم كونه كلاما تاما بنفسه والغاية والمراد بها نهاية الشيء وطرفه ولها صيغتان
حتى والى الحكم بعدها مخالف لما قبلها نحو اكرم العلماء الى ان يخالطوا الملوك او حتى ان يخالطوا الملوك فقد قصر العلماء
على الذين لم يخالطوا الملوك واما الذين خالطوه فليسوا بمكرمين فالمخصص ههنا ايضا متصل وهو الى ان يخالطوا الملوك لعدم
تماميته بنفسه وبدل البعض نحو اكرم الرجال علماءهم فقد قصر الرجال العام على العلماء بالمخصص المتصل وانما خص الذكر بدل
البعض دون اقسامه الباقية لعدم صلاحيتها للتخصيص والاستثناء المتصل نحو اكرم الرجال الا زيدا والمخصص الا زيدا
ليس بنفسه كلاما تاما واحترز بالمتصل عن المنقطع لعدم صلاحيته للتخصيص او يكون التخصيص بمنفصل والمراد به ما يستقل
بنفسه في التخصيص من غير حاجة الى ضم ضميمة اخرى نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيدا فقد قصر العلماء العام على البعض
وهو سوى زيد والمخصص ههنا لا تكرم زيدا مستقل بنفسه لا يحتاج في التمامية الى انضمام شيء آخر وهو اي التخصيص
بالمنفصل يكون بغيرها اي بغير الامور الخمسة المذكورة فهو اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فلفظة كل عام يشمل جميع
الموجودات ومنها الباري تعالى فالعقل يخصص ويحكم بالبداهة ان الباري تعالى خارج عن عموم لفظ كل فانه خلق جميع
الموجودات الا نفسه ليس خالقا لنفسه لقدمه وازليته وايضا خرج عن عموم الآية بحكم العقل افعال العباد عندنا وعند
او بالنقل كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهو عام لجميع الاشياء وقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه خصصه ثم ان
القوم قد اختلفوا في ان منتهى التخصيص اليه كم الاشهر جوازه الى ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال
في حق الواحد على سبيل التعظيم والمراد ببقاء جمع يقرب من مدلول العام ان يكون الباقي من التخصيص اكثر من نصفه سواء
كان العام معلوم العدد اولا بل يعلم بالقرينة ان الباقي اكثر من النصف كما يقال كل اهل مصر جاءوا الا خمسين فانا نعلم
بالقرينة ان الباقي من التخصيص هو اكثر من نصفه وان لم نعلم عدد اهل المصر بخصوصه هذا القول هو الاشهر وقيل لا
يكون الباقي بعد التخصيص جمعا غير محصور وذهب جماعة الى جواز التخصيص حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل
اثنان وقيل في صيغة الجمع [illegible] ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل بالتفصيل الذي ذكره المصنف بقوله يجوز
التخصيص في الآخرين حتى الانواع الخمسة المذكورة وهي التخصيص ببدل البعض والاستثناء المتصل الى واحد نحو اكرم علي
عشرة الا تسعة وفي غيرهما اي غير الآخرين سواء كان التخصيص متصلا كالشرط والصفة والغاية
او بمنفصل في عام محصور قليل الآحاد يجوز التخصيص الى اثنين متعلق بقوله في غيرهما والمراد بالمحصور ما عرفه
ما يمكن عده في ادنى النظر فلا يكون له قدر معين وبالقليل ما لم يعتبره بل ما يسميه العرف قليلا توضيح هذه العبارة
ان التخصيص ان كان بالاستثناء المتصل او ببدل البعض فيجوز الى ان يبقى واحد كما عرفت المثالين وان لم يكن

التخصيص بها بل يكون بمتصل لكن بغير الاستثناء والبدل من شرط او بالصفة والغاية او يكون بمنفصل في عام محصور
في قليل الاحاد فيجوز التخصيص الى ان يبقى اثنان نحو اكرم من في بني تميم الطوال لمن كانوا ثلاثة الطوال او الى ان يبقى واحد ان كان
الطوال وغير الفساق اثنين ونحو قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم كانوا ثلاثة مثلا او في غيره اي غير المحصور في
القليل سواء لا يكون محصورا اصلا او يكون محصورا لكن لا يكون قليلا كالالف مثلا ففي ذلك يجوز تخصيص العام
ان تبقى بعد التخصيص جمع يقرب من مدلوله اي مدلول العام والمراد ببقاء جمع تقرب من مدلول العام كون
الباقي من التخصيص ازيد من النصف كما صرح نحو اكرمت العلماء او اكرمت عبيدي وهم مائتون مثلا واكرمت التميميين
او عشرة منهم حاصل الكلام في هذا المقام على وجه ينكشف به المرام ان التخصيص اما بمتصل او بمنفصل والتخصيص بالمتصل كان
بالاحد او الخمسة المذكورة في المتن وهي الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والاستثناء والمتصل ففي الاخرين يجوز
التخصيص الى ان يبقى واحد سواء كان العام محصورا في قليل الاحاد ام لا وفي الثلاثة الاول يجوز الى ان يبقى اثنان
مطلقا واما التخصيص بالمنفصل يجوز الى ان يبقى اثنان ايضا لكن بشرط كون العام محصورا في قليل الاحاد وان لم
يكن محصورا في قليل الاحاد فيجوز التخصيص الى ان يبقى بعده جمع يقرب من مدلول العام اي ازيد من النصف واحتج
على هذه الدعوى الاخرى بقوله لنا انه لو قال رأيت كل من في البلد وهو لم ير الا واحدا او ثلاثة او اثنين يعني من قال رأيت
كل من في البلد وقد رأى واحدا او اثنين او ثلاثة فالعرف يعده من كلامه لغوا او المتكلم لاغيا ومثل ذلك قوله
اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدا او اثنين او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف
دينار وقد اخذ دينارا واحدا او اثنين او ثلاثة وقوله كل من دخل داري فهو حر لوجه الله وكل من جاءك فاكرمه والداخل
واحد الى ثلاثة وقال اردت زيدا او هو مع عمرو او بكر وكذا في حكم العرف قوله رأيت كل العلماء اذا كان اللام للعهد وهم
عشرون وقد رأى واحدا او ثلاثة ثم ان المبحث غير مختص بتخصيص العام بالتفسير الاول بل هو شامل لكلا التعريفين و
المذاهب خمسة ويتفق كلا الاطلاقين على ما صرح به المصنف في الحاشية وليس المخالف اي مخالف المذهب المشهور
وهو المختار يجوز التخصيص الى واحد او اثنين او ثلاثة مما اي دليل حتى نحول ونعيبه بخليه وا احتج المجوزون التخصيص
الى الواحد بامور الاول استعمال العام في غير العموم مجاز على التحقيق واستعماله في بعض الافراد دون بعض ليس
اولى بتخصيص له حتى يبقى الواحد واجيب بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع والثاني قوله تعالى
لحافظون والمراد به هو تعالى وحده واجيب عنه بان هذا من قبيل اطلاق الجمع على الواحد تعظيما وهو غير متنازع فيه وليس
من باب التعميم والتخصيص فان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك

كناية عن العظمة ولم يبق معنى العموم الملحوظ فيه الثالث لو كان التخصيص الى الواحد ممتنعاً لكان امتناعه من جهة انه اخراج عن موضوع اللفظ اذ لا مانع سواه وهذا يوجب امتناع كل تخصيص سواء كان الى الواحد او غيره واجيب بان في التخصيص الى الواحد يلزم اللغو والاستقباح في الكلام لا في غير الواحد فيجوز هذا دون ذلك الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين فهذا الظهر جواز التخصيص الى الواحد واجيب اولاً بمنع اتفاق المفسرين وثانياً بان الناس ليس بعام بل معهود فليس من العام وقيل ان الناس اسم جمع اطلاقه على الواحد على سبيل التجوز غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن المعصوم على ما صرح به صاحب القوانين فلا وجه لرده فالصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان اباسفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون ذلك سبباً لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقى نعيم بن مسعود و اشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه اخبر عن لسان الناس يعني اباسفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا المجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد وهكذا صرح به المحقق ابو القاسم الجيلاني الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد بهما اقل القليل مما تناولنا من الماء واجيب بان المراد به المعهود الذهني ليس من باب تخصيص العموم في شيء واحتج من جوز التخصيص الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان فهو منتهى التخصيص كانهم جعلوه فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلثة او فيهما واجيب بان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليه الجمع فان الجمع بحيثية الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمي الجمع والعام فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون الثابت لاحدهما ثابتاً للآخر فصل العام المخصص بمبين لا بمجمل حجة في الباقي بعد التخصيص ولم يعرف في ذلك مخالف من الاصحاب ونقل اتفاقهم على ذلك نحو اكرم العلماء الا زيداً وعمراً فالاكرام مختص بالعلماء سوى زيد وعمرو واما العام المخصص بمجمل فليس بحجة اتفاقاً لا في الكل ولا في الباقي لما فيه الاجمال كما ان الاجمال من جميع الوجوه فعدم الحجية في الجميع نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم فهذا التخصيص مجمل يتوقف على البيان فلا يكون حجة لا في الكل ولا في الباقي لعدم التعيين وان خرج البعض من العام لكنه غير معين ومجهول وجهالة المخرج يستلزم جهالة الباقي وان كان الاجمال في الجملة فعدم الحجية في قدر الاجمال نحو اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود وبالجملة ان التخصيص بغير المبين ليس بحجة في شيء فعلى هذا الكلام

محلل احللت لك جواري الا واحدة يجب الاجتناب عن الكل وفيه اشتباه المحللات بالمحرمات والثوب الطاهر بثياب نجسة
والمذكى بميتات فيحترز عن الكل ولنحو الف اي لمن خالفنا في حجية المخصص بالمبين مجملة ستة اقوال احدها عدم الحجية مطلقا
وهو مختار ابي ثور وعيسى بن ابان وحكاه امام الحرمين عن جماهير المعتزلة وطوائف من اصحاب الراي وثانيها الحجية ان
خص بمتصل وعليه البلخي وثالثها الحجية ان كان لفظ العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص نحو اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن
الحربي والذمي بخلاف آية السرقة فانها لا تنبئ عن النصاب والحرز وهو مذهب ابي عبد الله البصري ورابعها الحجية
لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين فانه مبين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة
لاحتياجه الى البيان قبل اخراج الحائض وذلك بين النبي بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وهو المختار لعبد الجبار وخامسها
الحجية في اقل الجمع من الاثنين او الثلثة كما عليه البعض واشبهها اي اجود تلك الاقوال حجيته في اقل الجمع لا ازيد كما
قال البعض فاذا قال السيد لعبده اكرم العلماء الا زيدا وعمروا فالعبد ممتثل باكرام ثلثة منهم او اثنين على اختلاف
الرأيين لنا على ان العام المخصص بمبين حجة في الباقي بقاء الشيء على ما كان متناولا له قبل التخصيص فان العام
كان قبله متناولا لكل فرد من افراده والباقي بعد التخصيص ايضا من جملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان
عليه فيكون بعد التخصيص حجة في الباقي واحتجاج السلف من العلماء واهل العربية به اي بالعام المخصص بمبين
فيه اي في الباقي بلا نكير احد من الاصحاب فيكون اجماعا وعصيان العبد باهمال الكل اي لو قال السيد لعبده
اكرم الشعراء الا زيدا او بكرا فترك العبد اكرام الجميع يعد عاصيا ولا يخفى ان هذا الدليل يبطل المذهب الاول الى الخامس
من الخمسة المذكورة دون الثلثة الباقية بخلاف الدليلين السابقين فانهما حجتان على الجميع وربما يستدل على
المطلوب بانه لو لم يكن العام المخصص حجة في الباقي لكان افادته للباقي موقوفا على افادته لما خرج عنه فلو كان
افادته لما خرج عنه ايضا موقوفا على افادته للباقي لزم الدور والا لزم التحكم فان الباقي وما خرج عنه بالتخصيص متساويان
في كونهما من افراد العام فتوقف احدهما على الآخر دون الآخر عليه ترجيح بلا مرجح وزيفه المصنف بقوله
بقوله لا لزوم الدور او التحكم اي حجية العام المخصص ليس بدليل لزوم الدور او التحكم لولا الحجية لانه اي الدور
اللازم في الاستدلال ليس دور استحالة اي توقف الشيء على نفسه ظاهرا بل دور معية كما يكون في المتضايفين
المثبتين المتساويين وليس بمستحيل قالوا العام المخصص صار مجازا لانه اي العام لانه لم يرد معناه الحقيقي الذي هو
جميع الافراد فتردد العام في تلك المجازات ولم يترجح لان بعضها ليس اولى من بعض الآخر فهو متعين قلنا انهم
قالوا اما راجع الى القائلين بكون العام حجة في الباقي في اقل الجمع او الى منكري الحجية مطلقا مع القائلين

في اقل الجمع كما استظهره الشارح رحمه الله الثاني لكن الظاهر هو الاول لان المصنف لم يذكر من اقوال المخالفين الا قول الحجية
في اقل الجمع فيضعف ان يذكر دليله ايضا والحاشية ايضا تنطق بما قلنا الا ان يقع على الثاني يكون قول المصنف لتعدد المجازات
فتردد دليلا لمنكر الحجية مطلقا وقوله المتحقق اقل الجمع دليلا آخر للقائل بالحجية في اقل الجمع فيكون الكلام جامعا للدليلين
قوله بعد ذلك في الجواب قلنا التعين بالدليل وتحقق يكون مبطلا لهما معا وهذا ادخل في اثبات المطلوب فتامل اي تامل
هذا فاعلم انه على تقدير ارجاع ضمير قالوا الى القائل بالحجية في اقل الجمع تكون في العبارة جملتان متعاطفتان دليلا واحدا
فيكون حاصلهما ان اللفظ العام حقيقة في العموم وفي سائر ما تحته من المراتب مجاز فاذا خص العام يكون مجازا
في الباقي وفيما خرج عنه بالتخصيص احتمالا مجازيا فيتعدد مجازات العام فيحصل التردد والمتحقق اقل الجمع اذ هو المتيقن
والباقي مشكوك فيه فيكون حجة في المتيقن واما على تقدير ارجاع الضمير الى منكر الحجية مطلقا او الى النافي لها
في اقل الجمع فيكون الجملتان المتعاطفتان دليلين الاولى لمنكري الحجية والثانية للقائل بها في اقل الجمع
تقرير دليل الاول فهو ان حقيقة اللفظ هو العموم وسائر ما تحته من المراتب مجازات ولا مرجح لاحدها فيتردد
فيها فلا يكون حجة في شيء منها واما تقرير الدليل الثاني فهو ان اقل الجمع هو المتيقن والباقي مشكوك فيه كما عرفت فيكون
حجة في المتحقق دون غيره العكاب لا تحتمل هذا التفصيل في غير هذا التعليق قلنا اي الباقي بعد التخصيص يتعين بالدليل و
تحقق جواب عن استدلالهم حاصله ان ما ذكرتموه من تعدد المجازات والتردد انما يتم لو كانت المجازات متساوية
ولا دليل على تعيين احدها وههنا ليس كذلك بل تعين الباقي بالدليل وتحقق به فلم يبق التردد فان الباقي اقرب الى
الحقيقة من غيره والتخصيص قرينة ظاهرة في ارادة الباقي مضافا الى ان الحكمة تقتضي ان لا يطلق الحكيم اللفظ على
معنى مجازي بغير قرينة كما هو مقتضى الاصل والقاعدة الناشئة من الحكمة فيحمل العام على الباقي بالقرينة وترجيح
اقرب المجازات فقد سار قوله هذا جوابا من كلا التقديرين من كلا الدليلين قوله لتعدد المجازات اي جملتين متعاطفتين
دليلا واحدا او دليلين حاصله على التقدير الاول انا لا نسلم ان المتحقق اقل الجمع والباقي مشكوك فيه فان كل الباقي
اقرب الى الحقيقة فيحمل العام عليه ترجيحا لاقرب المجازات ولما ذكرنا وعلى التقدير الثاني انا لا نسلم تعدد المجازات تحقق
العام فيها لانه انما يكون على تقدير تساوي المجازات بدون مرجح وههنا المرجح موجود على حمل العام على الباقي كما
عرفت ولله در المصنف ما احسن في الايجاز حيث جعل الفقرتين جوابا للدليلين فصل السبب الذي ورد العام
به لا يخصص العام سواء كان العام جوابا لذلك السبب او غيره اي غير الجواب واما العام الذي وقع جوابا
نشأ ذكره بئر بضاعة بضم الباء وقد يكسر كما في القاموس وهو بئر بالمدينة المنورة على صاحبها الاف الصلوة والتحية

لوالمضطرون النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ماء بئر بضاعة فقال جوابه خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان

ماء بئر بضاعة خاص وجوابه عام لا يختص حكمه بماء بئر بضاعة بل هو شامل جميع المياه و اما العام الذي لا يقع جوابا

شاة ميمونة ... العامة ... فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر

ايما اهاب دبغ فقد طهر ... والسبب الخاص وهو اهاب شاة ميمونة لكن حكمه عام شامل لكل

اهاب دبغ ... بارة ... السبب ... في الحاشية ... الحديث

... العامة ... التمثيل ... القيام ... العموم ... العام لجميع الافراد

... في ... السارق ... العموم ... السبب لا يخصص العام لان ... عموم اللفظ ... الجميع

الافراد ... بسبب تخصيص العام ... الخصوص ... ان يكون

... العموم ... خصوص السبب ... الحكم ... السارقة على قطع يد السارق

... كانت ... السبب تخصيص العام لما

... في ... على كل ... في ...

... الا ... على ...

قالوا اي القائلون بان السبب يخصص العام ... العام في عمومه لو عم العام السبب وغيره لجاز اخراج السبب

عن العام بالاجتهاد كغيره اي غير السبب والحاصل ان العام الوارد على السبب لو كان عاما لكان شاملا للسبب

ان السبب ... فرد من افراد العام ... لغير السبب ... اخراج الفرد ... عن العام

كما يجوز اخراج غير السبب عن ذلك العام بالاجتهاد وهو باطل قطعا وايضا لو عم العام لكان نقل اي نقل السبب

بلا ثمرة وفائدة لان العام كان شاملا لجميع افراده ومنها السبب ايضا فهو داخل فيه لا محالة فلا حاجة لذكره

انهم ينقلون السبب فلا بد فيه من فائدة وهي تخصيص العام وايضا لو عم العام لفات المطابقة بين السؤال والجواب

لان السؤال الذي هو سبب خاص والجواب الذي هو عام فقد تغايرا بالعموم والخصوص وايضا لو عم العام لحنث

من حلف ... العام ... المذهب ... البيعة ... الغداء ... فيما بعد

... الغداء ... الحنث ... لحنث بعد

... العام ... عموم ... بعد ...

... قال ... العام ... الخصوص ... لا ...

تغد الغداء قال يحنث لو تغدى عنده ذلك الشخص فهذا اظهر ان قول الحالف لا اتغدين عام مخصص بعدم التغدي عند ذلك الشخص والا لزم الحنث في حلفه وهو كما ترى فثبت ان السبب يخصص العام مطلقا في الجواب عن ادلتهم الاربعة المزبورة اما عن الاول فبقوله القطع بارادته دخوله اي دخول السبب في العام مانع عن اخراج السبب عنه بالاجتهاد والحاصل ان القطع بدخول السبب في العام لان وروده انما كان لاجل السبب فيكون منصوصا فيه فلا يجوز اخراجه بالاجتهاد بخلاف غيره وانما يجوز الاخراج بالاجتهاد فيما لم يكن منصوصا فيه وبهذا المنع المذكور اي المنع من خروج السبب عن العام بالاجتهاد مع معرفة السبب نفسه ثمرة وفائدة هذا جواب عن دليلهم الثاني حاصله انه لو كان حكم العام بورود السبب ليشمل السبب ايضا فيكون نقله بلا فائدة ثم انه لنقل السبب فائدتان الاولى معرفة ان السبب لا يخرج بالاجتهاد والثانية معرفة السبب نفسه ايضا فائدة او معرفة الاسباب ربما يفضي الى فهم المراد كما لا يخفى وغيرهما من الفوائد كمعرفة شان نزول الحكم ومعرفة السير والقصص وغير ذلك والمطابقة بالزيادة حاصلة هذا جواب ثالث دليلهم حاصله انه لو كان حكم العام لفاتت المطابقة بين السؤال والجواب في خبر المنع لان العام الواقع جوابا شامل للسؤال وغيره مما زاد عنه وذكر الزيادة لا يخرج الجواب عن المطابقة فيحصل المطابقة بالزيادة الا ترى انه لو سئلت اكلت الرمان فاجيب اكلت الرمان والمشمش والتفاح وغيرها فلا يتم ذلك قد فوت المطابقة بين السؤال والجواب غاية الامر انه يتم قد ادت بالزيادة عن السؤال لفائدة الاعلام وليس فيه غائبة ولا تشنيع وسبب الحنث عرف خاص وهو عرف المحاورة هذا جواب عن رابع دليلهم حاصله ان في المثال المزبور عرف المحاورة يحكم على انه حانث لو تغدى عند ذلك الشخص فقط لا يحنث عند التغدي عند غيره فسبب الحنث هو العرف الخاص اي عرف المحاورة لا عموم اللفظ فمثل هذا لا يقدح في قاعدتنا الكلية وهي ان السبب لا يخصص العام لان التخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا يعرف فيه المانع وبالجملة فقد خصص العام في المثال المضروب المانع هو العرف وكلامنا في عدم تخصيصه عند عدم المانع

فصل تخصيص السنة يكون بمثلها اي بمثل السنة يعني تخصيص السنة المتواترة بالمتواترة والاحاد بالاحاد وكذا الاحاد بالمتواترة واما العكس ففيه خلاف كالخلاف الآتي في تخصيص الكتاب بالاحاد وايضا تخصيص السنة يكون بالاجماع و تخصيص الكتاب يكون به اي بالاجماع كما قيل ان آية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة تجب ثمانين جلدة على القاذف حرا كان القاذف او عبدا و الاجماع قد خصصها بان القاذف لو كان عبدا فعليه اربعون جلدة نصف الثمانين وبنفسه اي تخصيص الكتاب يكون بنفسه كما قيل ان قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم يدل على جواز العقد

Scanned by TapScanner

بالمحصنات يا العفائف من اليهود والنصارى على ما فسروه ثم خصص بالآية الاخرى وهي ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن فانها تدل على عدم جواز العقد بالكتابية لكونها مشركة قائلة بالتثليث كالنصارى مثلا وههنا بحث
وبالمتواتر سواء كان التواتر لفظيا او معنويا كما ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين عام شامل
لوراثة جميع الاولاد سواء كان الولد قاتل ابيه او لا وسواء كان على ملة ابيه ام لا فخص بقوله عم القاتل لا يرث وبقوله عم
لا توارث بين ملتين خصص الآية في وراثة ولد غير قاتل وعلى ملة ابيه فقط وهذه التخصيصات للكتاب مما لا اشكال
فيه لا بخبر الواحد اي تخصيص الكتاب لا يكون بخبر الواحد عند الشيخ ابي جعفر الطوسي واتباعه اي لا يجوز ويجوز
اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد العلامة الحلي حلة الله دار الكرامة وجماعة كالمتاخرين الا ربعة وغيرهم وقيل القائل عيسى ابن
ابان من المخالفين وجمهور الحنفية ان خص العام قبله اي قبل التخصيص بخبر الواحد بالقاطع اي بدليل قطعي يجوز ان
يخصص الكتاب بخبر الواحد سواء كان التخصيص بالمتصل او المنفصل وقال الكرخي ان خص قبله بالمنفصل سواء كان
بدليل قطعي او ظني يجوز التخصيص والا فلا وهذا لم يذكره المصنف لكونه في غاية الضعف وقيل القائل القاضي ابو بكر
الباقلاني بالوقف اي لا ادري هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ام لا ومال اليه اي الوقف المحقق ابو القاسم
نجم الدين صاحب الشرائع وهو مسلم عند المصنف واحتج المانعون على عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد بوجهين الاول
لا يعارض ظني قطعيا والحاصل ان خبر الواحد ظني والكتاب قطعي والظني لا يصلح معارضة القطعي بل يضمحل عنده و
الثاني لو خصص الكتاب بخبر الواحد لنسخ الصحابة به اذ هو اي النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص المبحوث عنه تخصيص
في الافراد فلو جاز هذا لجاز ذلك لكن التالي واللازم باطل فالملزوم مثله وقال المفصلون والمراد بهم ابن ابان وغيره
كما مر انما يعارض الكتاب العام به اي بخبر الواحد اذا ضعف العموم اي عموم الكتاب بالمجازية لا بخبر الواحد
بان يحمل العام على المعنى المجازي بالقاطع فح لا يلزم شناعة تغيير القران من الحقيقة الى المجاز بخبر الواحد بل المغير
هو القاطع وهو يقوى على تغيير الكتاب من حقيقته الى مجاز آخر بخلاف الآحاد واحتج المجوزون على تخصيص الكتاب
بخبر الواحد بان اعمال الدليلين اولى من طرح الواحد حاصله ان الكتاب والخبر دليلان قد تعارضا فلو لم يخصص الكتاب
بخبر الواحد لزم طرح احد الدليلين والعمل بالآخر مرة وعلى تقدير التخصيص يلزم العمل على كلا الدليلين الكتاب وخبر الواحد
واعمال الدليلين اولى من طرح الواحد قيل عليه اولا انه منع كونهما دليلين وثانيا ان العمل بالخاص طرح لا جمع وثالثا
انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن لازم كما هو المراد ههنا ولو تنزلنا فلا باس بالجمع لمحض التبرع ورابعا ان وجه
الجمع غير منحصر فيما ذكروه لحصوله بحمل الامر في الخاص على التهديد وابقاء العموم بحاله قال صاحب القوانين

Scanned by TapScanner

فاذا دل ان يقع دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والآخر خاص وقد علم العرف كثيرا استعمال التخصيص بكثرة قبل
استعمالها لمخالفة المراد في نفس الامر كلها اه بجعله تخييرا في تخصيص العام بالخاص والاوجه التساوي فتشترط التحقيق
ان مناط الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث انه من الكتاب من حيث الدلالة ظني وكذا الخاص ايضا ظني
الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما كثر الاستعمال مجازا آخر نحو التخصيص من انواع المجاز مرضا الى احتمال التخصيص فيما
كان عاما ايضا لما فرغ المصنف من دلائل شرع في الجواب عنها او قال وقطعي المتن ظني الدلالة اي الكتاب اذ هو لكن
يعارضه الخبر الواحد بعد الكتب لانه قطعي المتن قطعي الدلالة هذا جواب عن الحجة الاولى للنافين حاصله ان الكتاب وان كان
قطعي المتن لكنه ظني الدلالة وخبر الواحد عكسه اي ظني المتن وقطعي الدلالة فلكل منهما قوة من وجه فيتعارضان
فيجمع بينهما اي الكتاب بخبر الواحد بان يحمل الاعم على الاخص بعد ما يحتاج بعدم النسخ للاجماع هذا جواب عن الحجة
الثانية للمانعين حاصله ان الاجماع قد انعقد على منع نسخ الكتاب بخبر الواحد وان كان ما يحتمل النسخ والتخصيص بالمجاز
غير لازم في جواز التخصيص هذا جواب عن حجة المفصلين حاصله ان ضعف عموم الكتاب بالمجازية اولا حتى يخصص بخبر
فيها يجوز منه التخصيص ثانيا فالضعف في دلالة الكتاب هي ظنية والتخصيص لا ينافي قطعيته منه فلا امتناع في تغير دلالته
بخبر الواحد فصل اذا تنافى الحاصل اي اذا ورد نصان صحيحان احدهما عام والآخر خاص وكانا متنافيين
بحسب الظاهر وتعارضا اي العام والخاص وجهل المراد بالتقارن ورودهما في زمان واحد في تاريخ واحد مثل ان يقول
النبي م في الخيل زكوة فهو عام شامل للذكور والاناث ثم قال بعده متصلا في ذلك الزمان ليس في الخيل الذكور
زكوة بني العام عليه اي على الخاص فيكون مخصصا للعام كما في المثال المذكور بلا خلاف يعتد به الا ما شذ وذلك لقوة
دلالته بالنسبة الى الاول لانه احتمل عدم الارادة في الخاص والعام يحتمل عدم ارادته والاقوى اقوى على الاضعف في
ان تقدم العام على الخاص بان يكون ورود العام وتاريخه قبل ورود الخاص وتاريخه فبعد حضور وقت العمل
اي بالعام فمنسوخ اي العام والناسخ هو الخاص ان ورد الخاص بعد حضور وقته العمل بالعام اي بعد وقت
امتثال الامر بالعام فيكون العام منسوخا والخاص ناسخا اذ لا يلزم تاخير البيان عن
وقت الحاجة هذا لو لم يكن الخاص اضعف والا بان كان العام ان يكون الخاص من الاحاد
والعام من المتواتر فلا اجماع على امتناع نسخ المتواتر بالاحاد كما مر وقبله اي قبل حضور وقت العمل اي ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام مخصص اي للعام على ما عليه الجمهور لانه منسوخ والخاص مخصص بهم قال
لا نسخ هنا عنده من يجوز تاخير البيان بشرط ان لا يتاخر عن وقت الحاجة وهو الحق كما يأتي وآما من قال بوجوب

تاخير البيان مطلقا منهم من قال ان الخاص ناسخ معام في الصورة المزبورة لانه لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
العمل ومنهم من رد ذلك وهم المانعون للنسخ قبل حضور الوقت وان تاخر اى العام عن الخاص او تقارنا اى لو
كان في صورة تقارن العام والخاص بني العام على الخاص كذا في صورة تاخر العام عن الخاص بني العام على الخاص
ويكون مخصصا للعام عند المحقق صاحب الشرائع والعلامة الحلي وعليه المصنف واكثر الجمهور كالشافعي وابي الحسين
البصري والرازي في المحصول وناسخ اى العام الاخير ناسخ للخاص المتقدم لا مخصص به عند الحنفي علم الهدى
ووافقه ابو المكارم بن زهرة وعزاه المحقق الى الشيخ وعليه ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار لنا على ان العام المتاخر
مخصص بالخاص المتقدم تقديم العام على الخاص بان يعمل بالعام دون الخاص يوجب النسخ اى نسخ
الخاص لو كان ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص او فسخه اى فسخ الخاص لو ورد العام بعد حضور وقت
العمل بالخاص وتقديمه اى تقديم الخاص بان يعمل عليه دون العام يوجب التجوز في العام المتاخر بان يراد به
بعض افراده لا غير التجوز قال في الحاشية فيه اشارة الى ان العام المخصص مجاز في الباقي كما هو مذهب اكثر
المحققين من علمائنا كالشيخ والمحقق والعلامة في غير التهذيب وهو مذهب الحاجبي وذهب قدس الله روحه في
التهذيب الى انه ان خص بما لا يستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية فهو في الباقي حقيقة وان خص بمستقل
من عقل او سمع فمجاز هذا هو الموافق لابي الحسين البصري وذهب الحنابلة الى انه حقيقة مطلقا فهو اى تقديم الخاص
في العمل على العام اولى من تقديم العام لما يلزم فيه من النسخ او الفسخ للخاص اى المنسوخ بخلاف تقديم الخاص فانه لا يوجب
شيئا منهما الا التجوز فيكون اولى كما لا يخفى واحتج القائلون بان العام المتاخر ناسخ للخاص المتقدم بوجهين
الاول ان شمول العام لجميع افراده بمنزلة التنصيص على كل واحد واحد منها بخصوصه فقول القائل اقتلوا
المشركين بمنزلة قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا المشرك وهكذا بلا فرق فعلى هذا لو قيل اولا اقتل زيدا المشرك ثم
قيل بعد ذلك لا تقتل المشركين فهذا بمنزلة قوله لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا المشرك فلا محالة يكون ناسخا
للقول الاول فكذا كل عام وخاص بهذه المثابة يكون ناسخا للخاص نا اجاب عنه بقوله وليست التنصيصات
كالعموم اى تنصيص الجزئيات بكل واحد واحد منها بخصوصها ليس هو كالعموم لثبوت الفرق بينهما ظاهرا
لان في تنصيص الجزئيات وتعدادها بخصوصها لا يمكن تخصيصها بان يراد بها البعض لما يلزم فيه من
التناقض الصريح ولما ذكرها باللفظ العام فيمكن فيه التخصيص كما ان تقول لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا
المشرك ولا بكرا المشرك بالتنصيص على كل واحد منهم بخصوصه فلا يمكن لك تخصيص ذلك بان تقول اه

Scanned by TapScanner

زيدا المشرك لا يلزم فيه من التناقض واما اذا ذكرت تلك الجزئيات باللفظ العام وقلت لا تقتل المشركين
لك ان تخص ذلك وتقول اقتل زيدا المشرك ولا عاقبة فيه فحينئذ لا يصار الى النسخ لاولوية التخصيص بالنسبة
اليه لما مر ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه بل هو الدفع وهو اهون من الرفع الوجه الثاني للقائلين بالنسخ
ان التخصيص للعام بيان له والمبيِّن اسم فاعل لا يتقدم على المبيَّن اسم مفعول وعلى تقدير كون الخاص المتقدم
مخصصا للعام المتأخر يلزم تقدم المبين على المبين فاجاب عنه بقوله والمتأخر وصف البيانية حاصلة
وان كان ذات المبين بالكسر مقدما على المبين بالفتح لكن وصف كونه بيانا للمبين بالفتح متأخر عنه ولا ضير
فيه اذ لا استبعاد في ان يكون كلام يكون بيانا لمضمون كلام يقع بعده هذا كله اذا كان تاريخ ورود العام والخاص
معلوما وان جهل التاريخ بان لا يعلم هل صدر العام قبل الخاص او بالعكس فكالاول اي كالقسم الاول
يبني العام على الخاص لما فيه من اعمال الدليلين وهو اولى من اهمالهما قال في الحاشية لا يخفى ان جهل
التاريخ لا يتمشى في العام والخاص الواردين في الكتاب العزيز لان تاريخ نزول العام والخاص منضبط عند
المفسرين وانما يتمشى في الاحاديث وان احتمال النسخ انما يتمشى في الاحاديث النبوية لا فيما النقل عن الائمة
عليهم السلام واحتمال النسخ معلق على ما اي على الاحتمال الذي هو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
الاصل عدمه اي عدم ذلك الاحتمال والحاصل انه جواب لسؤال مقدر وهو ان في صورة جهل التاريخ احتمالان
الاول الخاص المتأخر قبل حضور وقت العمل بالعام وهذا محتمل التخصيص والثاني ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
وقد علم في هذه الصورة بالنسخ فتعارض احتمال النسخ والتخصيص فكيف ترجحون القول بكون الخاص مخصصا للعام
والجواب ان الاصل عدم الاحتمال الثاني فلا يصلح ذلك للمعارضة فصل اختلفوا هل يجوز العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ام لا بد من فحص المخصص في العمل بالعام والثاني هو الاشهر الاقرب كما ستعرف ثم القائلون بلزوم
الفحص اختلفوا في انه هل لا بد من حصول القطع بعدم المخصص او الظن بعدمه يكفي والاظهر هو الاقرب لانسداد باب
العلم التفصيلي بالنسبة الى عدم المخصص في غالب العمومات فالتكليف بحصوله تكليف بما لا يطاق والقناعة بغير
حجية الظن حال انسداد العلم واختار المصنف الغنا ما اخترنا وفاقا لصاحب المعالم والقوانين والضوابط
حيث قال لا يبادر اي لا يجوز المبادرة الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص ظنا حاصلا بالفحص عنه اي عن
المخصص والباء السببية متعلق بالظن اي ما لم يحصل الظن بسبب الفحص عن عدم المخصص لا العمل على العام
باصالة العدم هذا جواب عن قول من جوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص بدليل ان الاصل عدم المخصص

وتقرير الجواب ان بعد حصول العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصص حصل الشك في العام الحادث فيه الحكم بحيث يحتج
فان قلت كان ديدن اصحاب الائمة هو العمل على العمومات بمجرد العثور عليها بدون الفحص عن المخصص تقيناه او لا بأس
من كون ديدنهم ذلك وثانيا بالفرق بيننا وبينهم بقلة العارض بالنسبة اليهم وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر
العمومات فلذا لا كانوا الا يتفحصون فان قلت طريقة اهل العقول العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فلو قال السيد
لعبده اكرم العلماء يعمل بعموم العام بلا فحص مخصص قلت عليهم كل مسلم فيما لا يعلمون بالاجمال وجود المخصصات لكثير
من العمومات الصادرة من السيد والمثال المضروب خارج عن محل الفرض وكذا الاية اية النبأ تدل على نفي التبين
عن خبر العدل بعمومها والفحص عن المخصص تبين لانا نقول بعدم الدلالة فالعلم الاجمالي حاصل بان العدول الرواة
بالخبر المخصص كما اتوا بالعمومات فكما ان بعد العلم الاجمالي باتيانهم بالعمومات الموجودة في الكتب المعتبرة لزم
الفحص عنها والعمل عليها فكذلك لزم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي اتى بها
العدول فعدم لزوم الفحص مما ينافيه مدلول الاية لانها حاكية بوجوب العمل بخبر العدل وانا عالم بان العدل اتى بالمخصص
فلا بد من ان الفحص مقدمة حتى اعمل به ومن ههنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان اية النفر مطلقة في حجية خبر العدل
فلا يجب الفحص كذا صرح به شيخنا صاحب الضوابط لنا على عدم جواز المبادرة الى العمل بالعموم قبل فحص الا
شيوع المثل المشهور وهو ما من عام الا وقد خص فحصل الشك بذلك في عموم العام فوجب الفحص عن عدم المخصص
للعمل على العام حتى يترجح احتمال عدمه وتزول الشك بوجود المعارض وايضا قد حصل لنا بذلك الشيوع وغيره
العلم الاجمالي بتخصيص العمومات الكثيرة وبعد ذلك العلم الاجمالي بناء العقلاء على العمل بعد الفحص لا قبله وادعى بعضهم
اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخري المتاخرين كالمدقق الشيرواني والسيد صدر الدين وايضا القطع
باشتغال الذمة بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بعد الفحص فعلا
والاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل والعلم يكون بعد الفحص لان الدال على حجية العام من الاجماع او العقل
ونحوهما لم يدل على ازيد من ذلك وايضا لو جاز لكل من راى حديثا او فهم استحسانا ان يعمل عليه وكذلك سائر الادلة
لصير الفقه حينئذ من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق وقالوا اي القائلون بعدم لزوم الفحص عن المخصص
والاستظهار باصالة عدمه انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب الفحص ايضا عن التجوز وجزاء الشرط محذوف لفساد التالي
اي التجوز بالتخصيص لانه ايضا مجاز اذ كما لا يجوز بقاء العام على عمومه لاحتمال المخصص كذا لا يجوز حمل اللفظ على حقيقته
لاحتمال كون اللفظ المستعمل في الحقيقة مجازا فيجب الفحص عن ان المستعمل فيه ليس مجازا اذ ليس الفحص عن التجوز واجبا

اتفاقاً لان العرف اذا سمعوا الالفاظ يحملونها على حقائقها بدون فحصهم عن مجازاتها فليس الفحص عن المخصص ايضا
بواجب قلنا في الجواب عنه ان المساواة بين المخصص والمجاز ممنوع لان الفرق بينهما قائم بمثل ما اشتهور في
المخصص دون المجاز مع ادعاء جماعة الاجماع على وجوب الفحص عن المخصص دون المجاز فقياس المجاز على التخصيص مع
الفارق والقياس ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب
ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة حجة بلا
المعارض فلا يحتمل لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا
لم يكن بينهما ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتماله بمعنى ان يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت
على الارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فان الفحص في العام عن المخصص لاحتمال
ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل ومظنون وان آل
ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العلم
جهة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون سائر الادلة كما صرح به محقق القوانين فيه وما قيل
نسب هذا القول الى ابن جني من ان اكثر اللغات مجازات يكذبه اي هذا القول التتبع بالرفع على الفاعلية للقول
يكذب والحاصل انه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه كما يشك في عمومية العام لسبب المثل المشهور فوجب الفحص
عن المخصص كذا يشك في حمل الالفاظ على حقائقها بسبب ما ذكره من ان اكثر اللغات مجازات فيجب الفحص عن
المجازات ايضا وتقرير الجواب ان تتبع اللغات يكذب ما ذكره من القول المذكور كما يصدق التتبع المثل المشهور
بالنصب على المفعولية فانا اذا تتبعنا وجدنا بالقرينة العقلية او اللفظية ان ما من عام الا وقد خص والقاضي
ابو بكر منهم يشترط في العمل بالعام القطع دون الظن بعدم المخصص وكذا اشترط القطع بعدم المعارض لو قلنا في
الجواب من قول القاضي لو كان شرط العمل بالعام القطع بعدم المخصص والمعارض فيبطل العمل باكثر الادلة المعمول بها
لعدم حصول القطع بعدم المخصص في اكثر الادلة بل كلها انما الظن حاصل وعدم وجدان القطع لا يدل على عدم وجود
المخصص في نفس الامر وافادة كثرة البحث اي بحث المجتهدين بالعام وعدم وجدانهم القطع او فحص المجتهد له
اي للقطع متعلق بالافادة ممنوع حاصله جواب سؤال تقريره ان كثرة بحث المجتهدين بالعموم مخصص تدل عادة
على القطع بعدم المخصص والا لاطلعوا على عمومه والجواب ان افادة ذلك البحث القطع بعدم المخصص ممنوع نعم
افادة الظن القوي مسلم والسند اي سند المنع وجدها اي المجتهد بالاقوى اي ربما يرجع المجتهد عن العمل بالعموم او

بالدليل بعد بحث المجتهدين السابقين عنه وعدم وجدانهم مخصصا او معارضا له او بعد فحص المفتي وعدم وجدانه مخصصا
او معارضا اذا ظفر بالاقوى اي المخصص الاقوى او المعارض كذلك فلو كان بحث المجتهدين يوجب القطع بعدم المخصص لما
لما رجع المجتهد عن العمل بالعموم بسبب الاقوى (فصل) الاستثناء اطلاقه على المتصل حقيقة وفي المنقطع مجاز لان المتبادر
الى الفهم من اطلاق الاستثناء هو المتصل والتبادر دليل الحقيقة اما المنقطع فلا يتبادر الى الفهم ليس الا بالقرينة فيكون
مجازا فيه لا مشترك لفظي ولا معنوي اي ليس الاستثناء مشتركا بين المتصل والمنقطع لا اشتراكا لفظيا ولا معنويا
ومن ثم اي من اجل ان الاستثناء مجاز في المنقطع لم يحملوه اي الاستثناء عليه اي على المنقطع الا مع تعذر
المتصل فما امكن حمله على المتصل حمل عليه ولو بتاويل ولا يحمل على المنقطع ولذلك عدلوا في قولهم عندي مائة
درهم الا ثوبا وعلى ابل الا شاة عن الظاهر وارتكبوا الحذف ليصير الاستثناء متصلا وقالوا معناه عندي مائة درهم
الا قيمة ثوب وعلى ابل الا قيمة شاة وفيه الخطاء التصريح بان الظاهر في الاستثناء هو المتصل لا المنقطع والا لم يرتكبوا
المخالفة فيما ذكره وقوله تعالى وما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما
حيث استثنى الظن من العلم وهو غير داخل في العلم والسلام من اللغو والتاثيم مع انه ليس من جنسهما فيكون الاستثناء منقطعا
ونحوهما من الآيات الكريمة التي فيها الاستثناء منقطع نحو وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فالخطأ ليس من جنس
القتل وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس استثنى ابليس من الملائكة وهو ليس منهم لقوله تعالى وكان من الجن وهو
خلقه من نار وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فاستثنى التجارة عن الباطل
وهي ليس من جنسه وهكذا غيرها دال خبر لقوله وقوله تعالى على الحقيقة اي على ان الاستثناء حقيقة في المنقطع اذ مجرد
الاستعمال لا يدل على الحقيقة لاحتمال كون الاستعمال مجازا وفيه نظر وجه النظر ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنى
هو الحقيقة ما لم يمنع مانع وما قيل بانه على تقدير كون المنقطع معنى حقيقيا يكون الاستثناء مشتركا والمجاز خير من
الاشتراك فهو مانع من حمله على الحقيقة ففيه انه يؤدي الى عدم الوثوق باشتراك شيء من الالفاظ من مجرد
استعمالهم لها في اكثر من واحد بلا قرينة الى ان ينصوا على اشتراكها وهو كما ترى كما يفهم من الحاشية قبل تبادر
عند اطلاق الاستثناء وافتقار المنقطع الى قرينة وان كانت هي كون المستثنى خارجا من المستثنى منه بجميع
المانعة من حمله في المواضع المذكورة على الحقيقة ومن الشروط في صحة الاستثناء الاتصال اي اتصال المستثنى
بالمستثنى منه حين التكلم ولو كان الاتصال حكما اي يقال في العرف ان المستثنى متصل بالمستثنى منه فلو كان
الانفصال بينهما بتنفس او سعال او عطاس ونحو ذلك فلا يضر في صحة الاستثناء لصدق الاتصال الحكمي عليه

وقيل بعدم شرط الاتصال بل يجوز مع الانفصال ايضا ولو طال المدة وقيل يجوز ان وجد النية قبل الشتم
منه وقيل يجوز الانفصال ما دام المجلس وقيل بجوازه في الكتاب خاصة للزوم جهالة قدر المبيع والموجر ونحوهما اى لو لم
يشترط الاتصال في المستثنى وجاز تاخيره لما حصل العلم لقدر المبيع والثمن والموجر وبدل الاجارة والمهر ولما استقر شئ
من العقود كالنكاح والطلاق والبيع والعتاق والاجارة وغيرها لجواز ان يورد البائع والموجر والناكح ونحوهم
الاستثناء على بيعه واجارته ونكاحه وطلاقه بعد مدة فيتغير الحكم ويبطل البيع والنكاح وغيرها ويكون قدر المبيع
والموجر غير مذكور في حالة العقد وعينه في تلك الحالة ولما بقي صدق صادق ولا كذب كاذب لجواز ان يورد
على قولهما الاستثناء وانتفى الصدق والكذب وايضا لا يبقى الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبخلاف
العقل والنقل مما لا يكاد ان يخالف فيه احد ولالغائهم اى الفقهاء والادباء استثناء المقر بعشرة دراهم
تتعلق بالمقر درهما واحدا مفعول الاستثناء بعد مدة والحاصل ان الفقهاء والادباء يعدون لغوا قول
من اقر بعشرة دراهم ثم استثنى منه بعد مدة درهما واحدا مثلا قال له على عشرة ثم قال بعد شهر او شهرين الا درهما
واحدا فلو جاز التاخير في الاستثناء لما الغوا ذلك وبهذا ظهر عدم جوازه في الكتاب ايضا لان وروده على اللغة
العربية الفصيحة ولا شك فيه واستدل العامة على عدم جواز الفصل في الاستثناء بما روى عن النبي صلعم من حلف
على شئ ثم راى غيره خيرا منه فليفعل وليكفر على يمينه هكذا لو جاز الفصل في الاستثناء لكان ينبغي للنبي صلعم ان يقول
فليعمل وليستثن منه او ليكفر على يمينه لان الاستثناء اسهل للحالف عن خلاصه عن حنثه من التكفير والنبي صلعم كان
الايسر الاصل في خطابه فاجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله لا اشتراط الاتصال في الاستثناء ولما روى
عن النبي صلعم من تعيين التكفير مع سهولة الاستثناء اذ لم يثبت هذه الرواية عندنا معاشر الشيعة قالوا اى المجوزون
لتاخير الاستثناء جوزه اى التاخير في الاستثناء ابن عباس الى شهر فلو لم يجز التاخير لما اختاره ابن عباس
وهو من فصحاء العرب وقيل عنه في جوازه روايات منها تجويزه الى شهر ومنها الى سنة ومنها الى آخر العمر قلنا
في الجواب عنه لم يثبت هذا القول عن ابن عباس كيف وقد عرفت مخالفته للعقل والنقل فابن عباس مع جلالة
قدره كيف يخرج به او اراد ابن عباس اظهار ما نوى اولا اى لو فرض الرواية عنه فلمخالفتها العقل و
النقل لا بد فيها من تاويل وهو ان ابن عباس كان وقت التلفظ قاصدا للاستثناء فهو متصل مع المستثنى
بحسب عقده ونيته فيما بينه وبين الله تعالى ثم اراد اظهار ذلك القصد بعد مدة فقال فصل الاستثناء المستغرق
اى المستوعب للمستثنى منه مساويا كان اى مساويا له نحو على عشرة الا عشرة او زائدا عنه نحو على عشرة الا احد عشر فهو لغو

الاتفاق كما عن المحصول واحكام الآمدي والاكثر من العلماء على جواز استثناء الاكثر من الباقي والمراد بالاكثر
استثناء ما زاد عن النصف نحو على عشرة الا ستة وهي ازيد من النصف فضلا من مساويه اي مساوي الباقي حتى
حتى جاز استثناء الاكثر من الباقي يجوز استثناء مساوي الباقي ايضا بالطريق الاولى نحو له على عشرة الا خمسة فهي مساوية
للباقي وقيل بالمنع اي منع الاستثناء مطلقا سواء كان الاستثناء من الزائد من النصف او مساويا لكن المنع
المنع في العدد خاصة فلا يجوز ان يقول على عشرة الا خمسة او الا ستة واما في غير العدد فيجوز نحو اكرم العلماء الا من
خالط السلطان والحال ان غير مخالط واحد منهم وقيل هذا قول الحنابلة وهو مختار القاضي ابو بكر بالمنع مطلقا اي
لا يجوز استثناء الا الاقل من الباقي سواء كان في العدد او غيره فلا يجوز على عشرة الا ثلثة او اربعة ولا يجوز
اكرم العلماء الا الشعراء والحال ان الشعراء اقل من غيرهم لنا على جواز استثناء الاكثر من الباقي قوله تعالى ان
عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فاستثنى الله سبحانه الغاوين من عباده
ولا شك ان الغاوين اكثر من غيرهم لقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وهي تدل على ان اكثر العباد
غير مؤمن فثبت استثناء الاكثر من الباقي فثبت جواز المساوي ايضا بالاولوية وقال عليه السلام في الحديث القدسي
كلكم جائع الا من اطعمته فاستثنى من يطعمه من الجائع ولا ريب ان من يطعمه الله تعالى اكثر فقال ولما كان
هذان الدليلان يثبتان جواز استثناء الاكثر في غير العدد واشار الى دليل جوازه في العدد بقوله واتفاق
الفقهاء على لزوم الواحد بعد قول القائل على عشرة الا تسعة والحاصل ان الفقهاء قد اتفقوا على
ان من يقول على عشرة الا تسعة فلزم عليه الواحد فعلم بجواز استثناء الاكثر في العدد وما اتفقوا عليه
قيل عليه بمنع الاتفاق وان نقله الغزالي وجماعة من الاصوليين قال الآمدي هذا الاستدلال خطأ لان
هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة المستغرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول بجوازه فقال واحتج
المانعون لاستثناء الاكثر من الباقي بل المساوي له بوجهين الاول ان ظاهر الاستثناء انكار بعد اقرار لان
قوله عشرة مثلا يتضمن الاربعة فالاقرار بالعشرة يتضمن الاقرار بالاربعة ايضا فاستثناء الاربعة من العشرة
انكار بعد اقرار فالاصل في الاستثناء ان لا يقبل مطلقا لكن خالفنا الاصل وقلنا بجوازه في الاقل لان
لقلته قد يعرض له النسيان فيتدارك بالاستثناء واجاب عن هذا الدليل بقوله والكلام جملة واحدة
وليس في المستثنى حكمان مختلفان فلا انكار بعد اقرار لان اقراره انما يتحقق بعد الاستثناء وبيانه ان الحكم فيه بعد
الاخراج لا قبله فقوله على عشرة الا اربعة بمنزلة قوله على ستة كما يأتي في الفصل الآتي يبين عليه ان الاستثناء

من الاثبات نفی بالاتفاق کما سیجی فیکون فیه حکمان وایضا ظاهر اللفظ انکار بعد اقرار وان لم یکن فی الواقع
کذلک الوجه الثانی للمانع انه یستقبح عند البلغاء قولهم له علی عشرة الا تسعة ونصف وثلث و
نصف سدس ولیس هذا الاستهجان والاستقباح الا لاستثناء الاکثر فاجاب عنه بقوله والاستهجان المثال المصنوع
لیس لقبح استثناء الاکثر من الباقی الاقل بل استهجانه کاستهجان له واحد وواحد وواحد هکذا الی عشرة فکما
ان قوله له واحد وواحد الی عشرة مستهجن ومستقبح بسبب التطویل بلا طائل لکفایة قوله علی عشرة کذلک
المثال المصنوع ایضا مستهجن وقبیح بسبب التطویل اذ یکفی فیه ان یقول له علی نصف سدس فالاستقباح
انما هو للتطویل لا لکونه عدم صحیح فصل لما کان الاستثناء یوهم التناقض فان فیه اثبات المستثنی فی ضمن
المستثنی منه ونفیه عنه حاولوا الی دفعه وقالوا فیه ثلثة اقوال قیل فی التفصی عن التناقض الواقع فی الاستثناء
المراد بعشرة فی قوله له علی عشرة الا ثلثة معناها ای معنی العشرة بکماله ای مجموع احاد العشرة وحرف الاستثناء
دل علی اخراج الثلثة عنها والاسناد بعد الاخراج فلا تناقض لانه انما اعتبر اسناد الحکم الی المستثنی منه
بعد اخراج المستثنی فلم یقع الاسناد الا الی السبعة ولیس فی الکلام حکمان احدهما اثبات العشرة والاخر
نفی الثلثة لتعارض الاثبات والنفی بل هو حکم بالاثبات لا غیر وهو المختار عند المتأخرین کالعلامة و[illegible]
والعضدی وغیرهم وفیه بحث ستسمعه فی آخر هذا البحث کذا فی الحاشیة هذا ما عدت باتیانه فی الفصل
الاتی وقیل المراد بالعشرة فی المثال المسطور سبعة فیصح قوله له علی عشرة الا ثلثة له علی سبعة من قبیل اطلاق
الکل وارادة الجزء وعلیه اکثر الاصولیین ومنهم صاحب المفتاح والا ای لفظة الا فی قوله الا ثلثة قرینة لهذا المجاز
ای قرینة علی ان استعمال عشرة فی سبعة مجاز وقیل القائل قاضی ابو بکر انهما ای السبعة اسمان مفرد
وهو سبعة واسم مرکب وهو عشرة الا ثلثة فهذا المجموع اسم للسبعة کما ان المجلد قد یکتب شخص واحد باسم
عشرا وغیر ذلک للاول ای للقول الاول لا للقائل الاول فلا مساجرة فی قوله فبطل الثانی والثالث [illegible]
الاول وبالجملة استدل صاحب القول الاول علی بطلان القول الثانی بوجهین الاول لزوم الاستغراق
او التسلسل فی مثال اشتریت الجاریة الا نصفها والحاصل انه لو کان المراد بالمستثنی منه ما بقی بعد
اخراج المستثنی کما هو القول الثانی لکان المستثنی فی هذا المثال مستغرقا للمستثنی منه وهو لغو کما عرفت والزم
التسلسل وهو باطل اما بیان لزوم الاستغراق فبانه لو کان المراد بالمستثنی منه الباقی بعد الاخراج
المراد بالجاریة فی المثال نصف الجاریة فکانه قال اشتریت نصف الجاریة الا نصفها نصف کل الجاریة فیلزم استغراق الاستثناء

اذ المراد حينئذ بالجارية نصف الجارية وبالا نصفها ايضا اريد نصف الجارية فيكون المثال في قوة قولنا
اشتريت نصف الجارية الا نصفها وهذا هو الاستغراق والثالث ان يكون المراد بقوله الا نصفها نصف ما وقع عليه
الشراء وهو الربع لا نصف كل الجارية فيكون المثال في قوة قولنا اشتريت نصف الجارية الا نصف نصفها
فيلزم التسلسل اذ المراد بنصف الجارية الباقي بعد الاخراج وهو الربع وضمير الا نصف نصفها يرجع الى المراد فيلزم
استثناء المراد وهو الربع وهلم جرا وههنا بحث والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله والقطع بارادة النصف كلها
اى القطع حاصل لنا بان المراد في المثال المذكور استثناء النصف من كل الجارية لا استثناء النصف من
نصف الجارية والا لزم عدم ذكر المرجع سابقا للضمير لان ذكر المرجع لفظا باعتبار المفهوم لا باعتبار المراد
فيكون من قبيل الاستخدام فتامل فبطل القول الثاني وللقول الاول على القول الثالث وجهان
الاول لزوم الخروج عن قانون اللغة والحاصل انه لو كان للسبعة اسمان مفرد ومركب وهو عشرة الا ثلثة
لزم الخروج عن قانون اللغة اذ قد ثبت باستقراء اللغة انه ليس في كلام العرب اسم مركب من ثلث كلمات مجعولا
امتزاجيا من غير اضافة فيه يكون الجزء الاول منه معربا بحسب العوامل ثم يوجد ذلك في المركب الاضافي نحو التسمية
بابي عبد الله فيعرب الاول وفي غير الاضافي لكنه مركب من كلمتين لا يعرب الاول نحو بعلبك واما التسمية بنحو تابط
شرا او شاب قرناها فهي من قبيل الحكاية هذا ما صرح به علماء العربية كصاحب الكشاف في بحث اسماء السور
وغيره الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وعود الضمير الى جزء الاسم اي في مثال اشتريت الجارية الا نصفها لو كان
مجموع الجارية الا نصفها اسما ومركبا للنصف الجارية فيكون لفظ الجارية بمنزلة زا من زيد ولفظ الا بمنزلة يا
ولفظ نصفها بمنزلة دال ولا شك ان ضمير نصفها راجع الى الجارية فيلزم عود الضمير الى جزء الاسم وهو خلاف
قانون اللغة قال المصنف برد الله مضجعه ونور مضجعه في المنهية المنقولة عنه والحق انه ليس ههنا مرجع لل
ضمير اذ كل منهما على تقدير التسمية لا يدل على شيء بل هو كاحد حروف زيد ثم قال في حاشية اخرى قد لزم ان
الخروج عن قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم انما لزم ان لو جعلنا عشرة الا ثلثة علما للسبعة والجارية
الا نصفها علما للنصف الجارية واذا اردنا التعبير عن السبعة والنصف بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير
تسمية فلا يلزم شيء من ذلك مثلا اذا كان لزيد ولد ذو راسين فلنا ان نقول جاء الذي لولده راسان فانتقض
مراد القاضي بما ذكرناه فالمحذوران مندفعان وفيه ما لا يخفى فان المحذور الاصلي اعني لزوم التناقض يبقى
بحاله والغرض دفعه انتهى كلامه اعلى الله مقامه لا يخفى عليك لو اريد بعشرة الا ثلثة والجارية الا نصفها التعبير

بالسبعة والنصف من غير جعلهما علمين للسبعة ولنصف المجموع والتناقض ايضا مندفع كما لا يخفى على المتامل ثم
القول الثالث ايضا كالثاني باطل ولا قول رابع فيما نحن فيه حتى ننظر فيه فتعين القول الاول وهو ان
المراد بالعشرة في له على عشرة الا ثلثة مجموع احاد العشرة بكمالها وقد عرفت انه لو كان مراد القاضي التعبير عن السبعة
ونصف الجارية في المثالين المذكورين بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير تسمية فلا يبطل مذهبه فلم يتعين القول الاول
فساوح الثاني اى القول الثاني وهو ان المراد بالعشرة في المثال المذكور السبعة ولفظ الا قرينة التجوز على بطلان
القول الاول دليلان الاول لزوم كذب ما هو صدق قطعا اى لو اريد بالعشرة تمام معناها يلزم كذب كلام هو
صادق قطعا ككلام الله تعالى وهو قوله سبحانه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فلو اريد بالف سنة تمام
معناه لزم اثبات لبث الخمسين ونفيه وهو تناقض وتكذيب لكلام صادق قطعا وبطلانه ايضا قطعي فظهر ان
يراد بالف سنة هو الباقي بعد الاخراج اى تسع مائة وخمسون عاما اذ هو الواقع حقيقة والدليل الثاني ما
اشار اليه بقوله ولا مناص اى لا مخلص عن ارادة احدهما لكن الاقرار لسبعة حاصله ان في المثال المذكور
اما ان يراد بالمستثنى منه العشرة بكمالها او السبعة لعدم المخلص عن ارادة احدهما اذ لا ثالث لهما والاول
باطل لثبوت الاقرار بالسبعة فتعين الثاني ولا ثالث اى للقول الثالث وهو ان السبعة لها اسمان مفرد و
مركب لبطلان القولين الاولين بالامرين ولان الفريقين بان بطل المذهب الاول بدليل المذهب الثاني
وبطل المذهب الثاني بدليل المذهب الاول فتعين الثالث اذ لا رابع ويدفع الوجوه الثلثة المذكورة
وجهان للمذهب الثاني ووجه واحد للمذهب الثالث لسبق الاخراج الاسناد اى اخراج المستثنى
قبل القائل الاسناد فيكون الحكم والاسناد الى الباقي بعد اخراج المستثنى فكان القائل حكم
بالباقي بعد الاستثناء لا انه حكم اولا على كمال معنى المستثنى منه وتماميته ثم اخرج عنه المستثنى حتى يلزم تناقض
فعلى هذا يكون الحكم باللبث في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما بعد اخراج الخمسين فلا يلزم
كذب ما هو صادق قطعا ولا ان يكون المراد بالعشرة السبعة ولا بطلان القول الاول ولا تعين الثالث وفيه
اى في هذا المقام كلام طويل الذيل في الحاشية وهو ان هذا يقتضي عدم لزوم شئ على من قال ليس له
على شئ الا خمسة وهو ينافي ما هو الحق من ان الاستثناء من النفي اثبات ويلزم عدم افادة كلمة التوحيد
التوحيد لتضمنها اخراجه عن الالهة والاثبات ثم اسناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه تعالى من الالهة
لا ثبوت الالوهية له جل شانه اذ ليس في الكلام حكمان كما مر في الحاشية انتهى وقد يجاب بان مراده ثم

ليس في الكلام حكمان انه ليس في الكلام حكمان على المستثنى باحدهما في ضمن المستثنى منه والثاني صريحا بعد اخراجه منه حتى يلزم التناقض وهو لا ينافي ان يكون في الكلام حكمان احدهما على المستثنى منه ولو بعد اخراج المستثنى والثاني على المستثنى مخالفا للحكم المستثنى منه فتامل فصل اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما واما الكلام في غيرها وجرت عادتهم ببيان الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء وقاسوا غيره من المخصصات على الاستثناء لان الحال فيه كالحال في الاستثناء ولهذا المصنف ايضا جرى على منهجهم حيث قال الاستثناء بعد جمل متعددة متعاطفة بالواو فقال الشيخ ابو جعفر الطوسي والشافعية للكل اي يرجع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة الى الكل ولو رجع الى الاول او الى الاخير كان مجازا وهو مختار ابن مالك من النحاة ومن العضدي بان المراد برجوعه الى الكل رجوعه الى كل واحدة بانفرادها لا المجموع دليل على رد البعض لان الاصل اشتراك المتعاطفات في جميع متعلقات كالحال والشرط وقال الحنفية واتباعهم الاخيرة كذا اي الاستثناء المذكور يرجع الى الجملة الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز وهو مختار ابي علي الفارسي النحوي وقال السيد المرتضى رضي الله عنه بالاشتراك اي الاستثناء المذكور مشترك بين رجوعه الى الكل والاخيرة فيتوقف رجوعه الى احدهما الى القرينة فان كانت للاول فاليه وان كانت للثاني فاليه وقال الغزالي بالتوقف بمعنى انه لا يدري في اي من الامرين حقيقة واليه اي مختار الغزالي مرجع الحاجبي فانه قال ان ظهر الانقطاع عما قبلها بامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللكل وان لم يظهر احدهما فالوقف والظاهر انه مذهب الغزالي لانه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة للاول اي دليل القائل بالقول الاول وهو رجوعه الى الكل وجوه ذكر المصنف منها وجهين الاول صيرورتها اي صيرورة الجمل المتعاطفة بسبب العطف كالجملة المفردة فان العطف شانه هذا الا ترى الجمل في نحو زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل الافعال فيه والاستثناء الى الكل كالمفردة والثاني قوله ان استهجان التكرير اي العرف قد استهجنوا التكرير في الاستثناء في مثل قولهم اكرم العلماء الا الفساق وجالس الشعراء الا الفساق وصاحب الاغنياء الا الفساق وقد يتعلق الغرض بذلك وذلك المطلب فلو لم يكن الاستثناء متعلقا بالجميع لاحتيج في اداء ذلك المطلب الى التكرار وهو مستهجن فتعين الرجوع الى الكل اذ لا يمكن اداء المضمون المزبور بغير وجه كما ترى ودفع الدليلان المذكوران الاول بالمنع اي بمنع صيرورة الجمل المتعاطفة بسبب العطف بمنزلة الجملة الواحدة والثاني بالقدح في الاستهجان للتطويل مع امكان الاكتفاء بالجميع والحاصل ان استهجان التكرار في الاستثناء انما هو للتطويل مع امكان الاختصار

بان تقيم بعد الجمل المتعاطفة الاكذا في الجميع كما تقع في المثال المذكور بعد الجمل الا الفاسق في الجميع فحصل المطلب بدون
التكرار مع الاختصار لان استهجان التكرير لظهور رجوع الاستثناء الى الجميع وللثاني اي للقائل برجوع
الاستثناء الى الجملة الاخيرة وجوه ايضا تصدى المصنف بذكر وجهين منها الاول لو رجع الاستثناء الى الجميع لكان
ينبغي رجوعه الى الجميع في آية القذف ايضا لكن لم يرجع الاستثناء الى الجلد في آية القذف لان الآية الشريفة
هكذا والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم فقد وقع الاستثناء فيها بعد ثلث جمل الامر
بجلدهم والنهي عن قبول شهادتهم والاخبار بفسقهم ولا يرجع الى الجلد لانه لا يسقط بالتوبة اتفاقا وقول الشعبي
بسقوطه بها شاذ لا يلتفت اليه والوجه الثاني قوله والجملة الثانية الحائلة بين الجملة الاولى والاستثناء
كالسكوت الحائل بين الكلام ولواحقه فتكون الجملة الثانية مانعة من عود الاستثناء الى الجملة الاولى لان من
شرط الاستثناء الاتصال وهو مفقود ههنا فيرجع الى الاخيرة ودفع الدليلان الاول بقوله بعد الدليل
حاصله ان الدليل قد صرفناه وشاهدنا عن ارجاع الاستثناء الى الجملة الاولى وهو ان الجلد حق الادمي والتوبة لا
اثر لها في اسقاط حق الغير فهذا ليس من محل النزاع اذ هو فيما لم يقم دليل على الارجاع الى الكل ولا الى
الارجاع الى الاخيرة وههنا دليل يدل على عدم ارجاعه الى الجملة الاولى فالآية المستدل بها خارجة عن
محل النزاع والثاني بقوله والكل كالواحدة يعني الجمل المتعاطفة كلها بسبب العطف كالجملة الواحدة و
في حكمها فلا نسلم ان الثانية كالسكوت وللثالث اي للقائل باشتراك الاستثناء بين الكل والاخيرة
كما هو مذهب السيد ذكر المصنف وجهين الاول لما حسن الاستفهام يعني اذا سمع السامع الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة
فيسأل المتكلم بان الاستثناء الى اية جملة يرجع الى الاولى او الاخيرة فهذا الاستفهام حسن وهو علامة ان اللفظ
مشترك بين الكل والاخير فلو كان رجوعه الى الكل او الاخيرة حقيقة لما حسن ذلك الاستفهام والثاني لما استعمل
الحقيقة اي الاستثناء تارة يستعمل ويرجع الى الجميع وتارة يرجع الى الاخيرة والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون
حقيقة فيهما ودفع اول الوجهين ان حسن الاستفهام ليس بسبب الاشتراك بل برفع الاحتمال لان الاستثناء
ليس ظاهرا فيما هو حقيقة فيه بل يحتمل هل هو للكل ام للاخيرة فلرفع ذلك الاحتمال حسن الاستفهام لا لانه مشترك
بين الكل والاخيرة ودفع ثاني الوجهين بقوله ومرجوحية الاشتراك اي قد سبق فيما سبق مرارا ان الاشتراك
مرجوح والمجاز خير منه فالقول بالاشتراك ترجيح المرجوح فصل الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس

Scanned by TapScanner

اى من النفى اثبات قال الحنفية المستثنى مسكوت عن نفيه ان كان من المثبت واثباته ان كان من النفى
لا يعلم ان المستثنى محكوم عليه بحكم المستثنى منه او بنقيضه ام لا قال برد الله مضجعه فى المنهية المشهور ان الحنفية فرقوا
فى الشق الاول وانما يخالفون فى العكس فقط ويفهم من كلام بعضهم انهم يخالفون فى الشقين وسائر عباراتهم فى
كتبهم الاصولية تنادى بذلك حيث قالوا ان قول النحاة الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس مجاز والمراد انه لم
يحكم على المستثنى بحكم الصدر لا انه يحكم عليه بنقيضه فعلى الاول مذهب قدمائهم والثانى مذهب متاخريهم وعبارتى فى
هذا الكتاب يمكن تنزيلها على كل من المذهبين كما لا يخفى انتهى لنا على ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس
النقل من ائمة اللغة انه كذلك وقلنا هو المعول عليه فى اثبات مدلولات الالفاظ الماخوذ من اهل اللغات
وههنا بحث وكلمة التوحيد فانها تدل على نفى الالوهية عن غير الله سبحانه واثبات الالوهية له تعالى وهذا هو التوحيد فانه لو
كان الدهرى اذا تكلم بها بلا اعتقاد حكم عليه بالاسلام فلولا افادتها الوحدانية لما حكم
عليه بالاسلام فتبين انه لو لم يكن الاستثناء من النفى اثباتا بل كان مسكوتا عن النفى والاثبات
كما عليه الحنفية لما افاد قول لا اله الا الله التوحيد ولما حكم على الدهرى حين قال به بالاسلام اذ الاسلام انما يثبت باثبات
الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه وعلى مذهب الحنفية لا يفيد كلمة التوحيد الا نفى الالوهية عن غيره تعالى لا اثباتها له تعالى
فالدهرى لو قال بها كانه نفى الالوهية عن غيره تعالى وهو ليس خلاف معتقده فكيف يحكم عليه بالاسلام وذلك باطل
للاجماع على اسلام من قال بها وقد يجاب عن هذا الدليل من قبل الحنفية بان كلمة التوحيد على عرف الشارع والافادة
للتوحيد شرعية لا لغوية والكلام فى اللغة فرده المصنف بقوله ودعوى ان افادتها اى افادة كلمة التوحيد له
اى للتوحيد شرعية لا لغوية بالجملة خبر لقوله دعوى لان التوحيد يفهم منها من لا يعرف الشرع فكيف يكون
افادتها شرعية على ان عرف الشارع حادث وكلامنا قبل حدوثه فقد كان اهل الاسلام وقد اورد عليه بان الجاهليين
ما كانوا دهريين بل مشركين وكان ثبوت الالهية له تعالى مركوزا فى عقولهم لكنهم يشركون معه غيره تعالى فنفى الالوهية
من الغير ولم يتعرض لاثباتها له تعالى لعدم الحاجة ثم صار عرفا فى التوحيد اقول مع ان اصل العدم ينافى هذا الاحتمال
فيه ان الغرض من الكلمة هو اثبات الوحدانية التى هى اصل الاصول حتى يجتنبوا من عبادة الاصنام ويعتقدوا
التوحيد فلو كان لا اله الا الله لنفى الالوهية عن غيره تعالى فقط لا لاثبات الوحدانية لما كان مؤديا للغرض المطلوب
فقصد ومثل ذلك الكلام فى مثل المقام لا يرضى به الحكيم فتامل واخراج المطهر ليس من الصلوة هذا جواب عن
استدلال الحنفية بان لو كان الاستثناء من النفى اثباتا للزم من قوله لا صلوة الا بطهور حصول الصلوة بمجرد حصولها

Scanned by TapScanner

الطهارة وهو باطل لجواز ان يكون الطهارة حاصلة ولا يحصل الصلوة لفوات شرط من شروطها فاجاب بان حاصل ان
الطهور المستثنى ليس من جنس الصلوة فلا يكون اخراج الطهور من الصلوة حتى يلزم من ثبوت الطهور ثبوت الصلوة بل
انما يلزم ذلك لو قال ع لا صلوة الا الطهور وليس كذلك فلا بد في قوله من تقدير وللتقدير وجهان الاول معنى قوله ع لا صلوة
الا بطهور لا صلوة حاصلة الا صلوة بطهور والثاني معناه لا صلوة ثابتة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور
فيكون الطهارة شرطا للصلوة والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط لكن لا يلزم من وجوده وجود المشروط فح
لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلوة كما توهم الحنفية فاندفع الاشكال في الاستثناء من جهة الاثبات وبقي
في النفي الاعم فاشار الى دفعه بقوله وكذا الوجهان لدفع الاشكال في النفي الاعم تقرير الاشكال فيه انه لو كان الا
من النفي اثباتا لكان معنى قولنا ما زيد الا عالما منفكا انه ليس زيد انسانا ولا حيوانا ولا موجودا ولا شيئا وهو باطل
ولدفعه وجهان الاول انه مبالغة في تحقيق العلم لزيد في جواب من لا يعتقد علمه والثاني انه اكد صفاته فكان سائر
صفاته بالنسبة الى العلم غير معتبرة كما فرغ عن الاستثناء الذي هو احد اقسام المخصص اراد ان ينبه على غيره من المخصصات
فقال و التخصيص بالشرط نحو اكرم الناس ان كانوا علماء و التخصيص بالصفة نحو اكرم الناس العلماء و التخصيص بالغاية
نحو اكرم الناس الى ان يجهلوا كالاستثناء في كثير من الاحكام خبر لقوله والتخصيص اي الاحكام التي ذكرت سابقا
من وجوب الاتصال والرجوع الى الكل والاخيرة عقيب الجمل وانما قال في كثير من الاحكام لان هذه المخصصات
ليست كالاستثناء في بعض الاحكام كعدم جواز الاستغراق في الاستثناء وجوازه فيها كما قيل و التخصيص بالعقل
شائع كما في قوله تع خالق كل شيء فكل شيء عام شامل له تع ايضا لكن العقل يخصصه تع ويخرجه عن الخلق كما بيناه
مفصلا في بحث التخصيص وحجة المانع اي مانع التخصيص بالعقل واهية لا يعبا به **فصل** اختلف في ان العام
اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله العام فهل ذلك الضمير يكون مخصصا للعام ام لا والى هذا اشار المصنف
بقوله قيل القائل ابو الحسين البصري وامام الحرمين ووافقهما العلامة في النهاية وخالفهما في التهذيب كما
سياتي الضمير في مثل قوله تع وبعولتهن مخصص للعام الذي يرجع اليه ذلك الضمير وهو قوله تع والمطلقات
تمام الآية بكذا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في الضمير في قوله وبعولتهن بل وفي بردهن مخصص لقوله
المطلقات وبيان التخصيص ان المطلقات عام شامل للرجعيات والبائنات لانه جمع معرف باللام وجمع
يفيد العموم كما مر وقوله وبعولتهن احق بردهن يخصص ذلك العام بان المراد بالمطلقات الرجعيات دون

البائنات لان بعولة البائنات لا يحقون بردهن فالضمير في بعولتهن وبردهن يرجع الى الرجعيات المراد
بالمطلقات ولو بقي العام على عمومه يكون المرجع عاما والضمير لبعض افراده فيلزم مخالفة الضمير لمرجعه فوجب التخصيص فيدل
الآية على وجوب التربص ثلاثة قروء للرجعيات دون البائنات وعنده اى التخصيص المذكور الشيخ والحاجبي وطائفة
من العامة كالغزالي والآمدي والبيضاوي فعلى هذا يجب التربص على كل من الرجعيات والبائنات وللعلامة
في النهاية والتهذيب قولان الجواز في الاول والوقف في الثاني والمرتضى والمحقق قالا بالوقف وهو اسلم
عند المصنف لتعارض الادلة من الجانبين للاول اى دليل القول الاول وهو تخصيص العام بالضمير ان مخالفة
الضمير مرجعه اى لو لم يكن الضمير مخصصا بل يبقى العام على عمومه فيكون المرجع عاما والضمير الخاص من افراده فيلزم مخالفة
الضمير لمرجعه وهو خلاف الحقيقة فان الحقيقة الاتحاد بين الضمير والمرجع وذلك لا يحصل الا في التخصيص وللثاني اى
دليل القول الثاني وهو ان الضمير لا يخصص العام مجازية لفظ لا تستلزم مجازية لفظ آخر [illegible] ان الضمير موضوع
للعود الى المذكور قبله فعوده الى بعض المذكور مجاز وارتكاب المجاز في الضمير لا يوجب ارتكاب المجاز في المرجع حتى
يخصص العام لنا على الوقف تعارض المجازين احدهما في الضمير والآخر في المرجع بلا مرجح والحاصل ان في
كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا بالمجاز اما في احتمال التخصيص فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله
في الخصوص مجاز واما في احتمال عدم التخصيص فلان وضع الضمير للعود الى نفس المذكور قبله فلو عاد الى بعض المذكور لكان
مجازا في الضمير لعدم جريانه على مقتضى الوضع فلزم المجازان وتعارضا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين من مرجح
وليس لاحد من المجازين مرجح فيجب الوقف والاستخدام شايع وجواب عن حجة المخصص بانه لو لم يكن الضمير مخصصا
لزم مخالفة الضمير لمرجعه والجواب ان تلك المخالفة لا ضير فيها لشيوع صنعة الاستخدام والقول به فيراد بلفظ العام
معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي المطلب الثالث من المنهج الثالث في المطلق والمقيد المطلق
على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على فرد شايع محتمل صدقه على افراد كثيرة مندرجة في جنسه اى جنس
ذلك الفرد وهو المفهوم الكلي يصدق على هذا الفرد وعلى غيره من الافراد والحاصل ان المطلق موضوع لامر كلي
مستقر وغير معين قابل للافراد كثيرة على البدل نحو رجل فانه يدل على حصة من الانسان محتملة الوجود في ضمن زيد و
عمرو وغيرهما فيشمل التعريف النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير
المعينة نحو اكرم رجلا ولقد امر على اللئيم يسبني وكمثل الحمار يحمل اسفارا [illegible] ما هو المشهور من
تعريف المطلق وعرفه البعض بانه ما دل على ماهية من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة وهو مختار الشهيد الثاني

في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط
الكثرة المستغرقة فعلى هذا يشمل التعريف اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المعلومة بشرط حضورها في الذهن كما
في الرجل خير من المرأة واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدالة على الماهية المطلقة المشروطة بعدم كونها معينة بالتعيين
الذهني كقولك هذا رجل لا امرأة وقول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة ويخرج من التعريف النكرات والاعلام
الشخصية والمبهمات فالتعريفان متباينتان تباينا كليا اذا عرفت هذا فاعلم انه يظهر من كلام بعض المحققين
ان كثيرا من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذاك مقيد فيجب حمل الاول على الثاني مع انه من النكرات وكذا
يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون او المعرف بلام الجنس قال فالاكتفاء في التعريف بالاول او
الثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في النكرة واسم الجنس المعرف والمنون ان احدهما مطلق
والمطلق ينصرف الى الفرد الشائع فالاكتفاء باحد التعريفين فاسد ايضا فيما يذكرون من شروط حمل المطلق على المقيد
لا يفرقون بين الامرين فالاظهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشائع في جنسه نعم من علق
الاحكام بالافراد فله الاكتفاء بالتعريف الاول والمقيد بخلافه اي ما دل على فرد غير شائع في جنسه او ما لا يدل على
شائع حتى ينتقض بالمعرفات فيدخل فيها الاعلام والمبهمات وقد يعرف المقيد بانه ما اخرج من شياع اي ما لا يكون
فيه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة كانت شاملة للمؤمنة والكافرة ثم اخرجت عن شياعها
اي عن العموم وخصصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها جميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيدة من
جهة خروج الكافرة فهي مقيد من وجه ومطلق من وجه آخر والاصطلاح الشائع فيما بينهم في المقيد هو هذا وبين
التعريفين عموم من وجه لتصادقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد والثاني على رقبة مؤمنة فان اختلف
حكمهما اي حكم المقيد والمطلق يعني اذا كان المحكوم فيهما مختلفا نحو اعتق رقبة واطعم رقبة هاشمية فلا حمل
لاحدهما على الآخر مطلقا سواء كان الحكمان امرين او نهيين او احدهما امرا والآخر نهيا وسواء كان علة الحكم فيهما
متحدا نحو ان غسلت فاعتق رقبة وان توضيت فاعتق رقبة مؤمنة لو جعل علة الغسل والوضوء وسببهما واحدا
وهو صدور الحدث مطلقا او مختلفا نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ضربت زيدا فاعتق رقبة مؤمنة ففي
هذه الصورة يعمل على كل من المطلق والمقيد اجماعا اي عدم الحمل في الصورة المذكورة اجماعي لا اختلاف
فيه كما ذكر في اكثر كتب الاصول الا ما نقل عن اكثر الشافعية فانهم قالوا بالحمل ان اتحد سبب الحكم فحملوا اليد المطلقة
في التيمم على اليد في آية الوضوء فان اليد في آية الوضوء مقيدة بالمرافق وفي آية التيمم مطلقة وسبب الحكم فيهما

ايضا واحد بغير وجه حدود الحديث ولا يخفى عليك مخالفته للاول والظاهر العرف اذ لو قال لعبده ان جاءك ولدى
من السفر فاكرمه حالا ثم قال ان جاءك ولدى من السفر فاخلع عليه ما لا ثمينا فالظاهر العرف تقييد الاول بالثانى وهو
لزوم التقييد عند اتحاد السبب فلا نسلم نفيه خصوص الآية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء والتيمم
هو مع فقدانه فاختلف السبب فالحق هو عدم الحمل اذا لم يرد دليل خارجى على الحمل فان ورد وجب الحمل كما اشار اليه
الا مع التوقف اى يحمل احدهما على الآخر اذا توقف احد الحكمين المختلفين على الآخر كما لو ورد اعتق رقبة ثم ورد لا
تملك رقبة كافرة فحينئذ يجب حمل رقبة على مؤمنة لا كافرة لما ثبت شرعا من ان العتق موقوف على الملك
ولا يصح بدونه وقد ورد النهى عن ملك الكافرة فلا بد ان يكون المراد بعتق الرقبة عتق رقبة المؤمنة فان قلت التقييد
هنا الكافرة والمطلق لم يقيد بها بل بنقيضها وهو المؤمنة قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييد المطلق بما كان
بالاثبات او بالنفى والا اى وان لم يختلف حكم المطلق والمقيد بان يكون الحكم فيهما متحدا الحكم ثبوتيا ظهر قيدا اثباتيا فان
اتحد موجبه اى سبب الحكم فى المطلق والمقيد حال كون الحكمين فيهما مثبتين نحو ان ظاهرت فاعتق رقبة وان
ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فالحكم فيهما بالاثبات حمل المطلق على المقيد اجماعا لا خلاف بينهم فى وجوب الحمل
بالمقيد لكنهم اختلفوا فى ان حمل ذلك المقيد يكون بيانا للمطلق او نسخا له وما اختاره المصنف هو الاول
واليه اشار بقوله بيانا لا نسخا اى حمل المطلق على المقيد يكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا سواء تقدم عليه او
تاخر عنه وقيل يحمل بالنسخ ان تاخر المقيد عن المطلق يعنى لو تاخر المقيد عن المطلق كان المقيد ناسخا للمطلق
بناء على حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا للاتحاد ثم ان ههنا دعويين الاولى حمل المطلق على المقيد والثانية كون المقيد
بيانا للمطلق لا نسخا له والمصنف اشار الى دليل الاولى بقوله الجمع اولى اى على تقدير حمل المطلق على المقيد يحصل
الجمع بين الدليلين لان المطلق جزء المقيد وهو كل والآتى بالكل آت بالجزء لا محالة فالعامل بالمقيد عامل بالدليلين
والعامل بالمطلق يكون مهملا لاحدهما والعمل بالدليلين اولى من اهمال احدهما واعترض عليه بعدم انحصار الجمع فى ذلك
لجوازه بحمل المقيد على الاستحباب وعلى الوجوب التخييرى اصطلاحا وههنا بحث يطلب من المطولات ويتيقن البراءة اى على
تقدير حمل المطلق على المقيد يحصل براءة الذمة باليقين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق واما العمل بالمطلق فلا يلزم
منه العمل بالمقيد لحصوله فى ضمن غير ذلك المقيد فقال ويرجح اى التقييد على التخصيص هذا اشارة الى دليل الدعوى
الثانية وحاصله ان التقييد بيان المطلق لا نسخ لان رقبة فى قوله اعتق رقبة معناه رقبة من الرقاب اية رقبة كانت
فيكون دالا على سبيل البدلية لا على سبيل الاجتماع فاذا قيدت بالمؤمنة صار ذلك تخصيصا وتخريج هذا البعض

Scanned by TapScanner

الرقبات كالرقبات اخير المؤمنة فظهر ان التقييد يرجع الى نوع من التخصيص فيكون حكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر يكون
بيانا للعام لا ناسخا له كما تقدم كذا المقيد المتاخر ايضا يكون بيانا للمطلق لا ناسخا له اذا عرفت هذا فاعلم انه يقتضي العجب
من الشارح محمد اصغر مع شرحه لهذه العبارة حسب ما شرحها الشارحون اعترض على قول المصنف في المنهية المتعلقة
بقولنا وهي هذا اي في الاستدلال على المطلبين الاول ان الحمل بيان لا نسخ والثانية ان الواجب حمل المطلق على المقيد لا
العكس انتهى بقوله ذلك الشارح بعد نقل الدليلين الاولين على الدعوى الاولى ونقل عبارة الحاشية محصل ما قاله
انه يظهر من الحاشية المتعلقة بقولنا انهما دليلان للدعويين مع انهما ناهضان على الدعوى الاولى دون الثانية
فانه لا تقريب فيهما فان في النسخ ايضا عملا بالدليلين كما في البيان وفيه الخروج عن العهدة بيقين ايضا كما
في البيان انتهى اقول هذا ورد غير وارد على المصنف لانه ما صرح في المنهية ان الدليلين الاولين للدعويين حتى يرد
ما قال الشارح بل قال المصنف فيها الاستدلال على المطلبين فقد استدل عليهما حيث ذكر للدعوى الاولى
دليلين وللثانية دليلا واحدا هذا استدلوا على بيانية المقيد للمطلق واما القائل بكونه ناسخا له فاحتج بان المقيد
مع التاخر عن المطلق لو كان بيانا له لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب كونه مجازا في المقيد وكونه مجازا فرع
الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب منع ان فهم المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة
القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة وانفهم بعده وانتفاؤها ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولها من قبل
وليس كذلك ومنفيين عطف على قوله مثبتين اي وان اتحد سبب الحكم في المطلق والمقيد ويكونان منفيين كما
بقول القائل في الكفارة لا تعتق مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا وقد ناقش البعض في المثال وقال انه من باب تخصيص
العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم فعدل عن المثال المذكور الى قوله لا تعتق المكاتب ولا تعتق
المكاتب الكافر حين لم يقصد الاستغراق باللام وقال بعض المحققين يصح كلا المثالين بارادة الجنس وكون التنوين
تنوين التمكن في المثال الاول وبارادة الماهية في الثاني فيعمل بهما اي بالمطلق والمقيد كليهما اجماعا لان نفي
المقيد يلزم نفي المطلق فلا منافاة فان اختلف اي موجب الحكم في المطلق والمقيد كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار
في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة لم يقيد فيها الرقبة وقيدها في كفارة القتل كما قال تعالى
ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة حيث قيد الرقبة بالمؤمنة فالسبب في الحكمين مختلف لان في الاول
الظهار وفي الثاني القتل فهم اي الحنفية يختلفون في الحمل اي حمل المطلق على المقيد على ثلثة اقوال فعن اكثر
الحنفية الحمل ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن الحنفية المنع مطلقا وعن بعضهم الحمل مطلقا وعن

معاشر الخاصة متفقون على منعه اى منع الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او
مختلفين لان الحمل على المطلق ضروري ما لم يمنع مانع وههنا ليس مانع ولا منافاة بين المطلق والمقيد المطلب الرابع
من المنهج الثالث في المجمل والمبين المجمل لغة المجموع ومنه اجمل الحساب اى جمعه واصطلاحا ما اى قول او فعل ولذا لم
يقل لفظ ليشمل القول والفعل كليهما دلالته غير واضحة فلا يصدق على المهمل لعدم الدلالة فيه بخلاف ما قال الحاجبي
ما لم تتضح دلالته لانه يصدق على المهمل ايضا فان السلب يصدق بانتفاء الموضوع ايضا وهو اى المجمل اما فعل
بحيث لم يقترن بما يدل على جهته وقوعه كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يظهر وجهها من الوجوب والندب او المجمل لفظ
مفرد بسبب تردده بين المعاني للاشتراك اللفظي في الاصل كالعين والقرء والجون او بسبب الاعلال كالمختار
المختار المحتمل للفاعل والمفعول اولولا الاعلال لكان تمييزا بالكسر للفاعل وبالفتح للمفعول فيتحقق الاجمال او للاشتراك
المعنوي وهو فيما اذا اراد منه معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك لما في الاخبار نحو قوله تعالى جاء رجل من اقصى المدينة
او في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة او فتحرير رقبة اذا اريد بها المؤمنة او المجمل لفظ مركب وهو الاجمال فيه للـ
بجملته كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه يحتمل للزوج والولي للمرأة او باعتبار تخصيصه بمخصص
مجهول نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين وقوله تعالى احل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان وجهالة معناه يوجب الاجمال فان ان
قد يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال في مرجع الضمير اذا صلح
كل واحد منهما ان يكون مرجعا للضمير نحو ضرب زيد عمرا فضربته فيحتمل كون مرجع الضمير زيدا او عمرا او منه ما روي
عن جريج حيث سئل عن ابي بكر وعلي رضي الله عنهما ايهما افضل فقال اقربهما الى النبي صلى الله عليه وسلم فقيل له من الاقرب فقال من بنته
في بيته ومنه ما عن عقيل انه قال الا ان معاوية بن ابي سفيان امرني ان العن عليا الا فالعنه وقد يكون الاجمال في
الصفة لما موصوفان نحو زيد طبيب ماهر فيحتمل كون الماهر صفة للطبيب او لزيد مطلقا بان يكون خبرا بعد خبر
اعلم انهم قد اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير وغيرها
حيث اضيف الحرمة الى الاعيان ومثل احلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك مما
اضيف الحلية الى الاعيان وكذا الاختلاف في غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام فقال البعض كالكرخي وابو عبد الله
البصري ان مثل ذلك الاحكام بعيد من الاجمال والاكثر على عدم الاجمال وهو الحق كما اشار اليه المصنف بقوله لا
اجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لظهور المراد لان استقراء كلام العرب شاهد على ان ... في مثل هذا الكلام

Scanned by TapScanner

حيث يطلقونه انما يريدون البعض المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب والوطي في الموطوءة فان قوله
حرم عليكم لحم الخنزير يراد الخمر ويراد الامهات فهم منه سابقاً الى الفهم عرفاً حرمة اكل لحم الخنزير وشرب الخمر ولبس الحرير ووطي
الامهات فتبين انه لا اجمال في الكريمة المذكورة كما فهم واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار
فعل يصح متعلقاً له وهو افعال كثيرة لا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر بالضرورة يتقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل
على خصوصية شيء منها فدلالة الآية على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال واجيب بالمنع من عدم وضوح الدلالة
على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من متعلق وكذلك لا اجمال في نحو قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم اذ الباء للتبعيض لنص المعصوم عليه السلام عليه كما مر في المبادي اللغوية فلا عبرة بكلام بعض الحنفية حيث
قالوا باجمال الآية واما نحو قوله سبحانه السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمرتضى علم الهدى رضي الله عنه ذهب
الى انه مجمل في اليد اي الاجمال في الآية باعتبار اليد لاطلاقها اي اليد على كل العضو من المنكب الى اطراف
الاصابع وعلى بعضه اي بعض العضو من المرفق ومن الكوع ومن اصول الاصابع الى رؤسها والاصل في
الاطلاق الحقيقة فيكون اليد مشتركة بين المعاني المشتركة والمشترك مجمل للتردد بين معانيه عند عدم القرينة
قيل وفي القطع ايضاً كما ان الاجمال باعتبار اليد كذلك الاجمال فيها باعتبار القطع ايضاً لاطلاقه اي
القطع على الابانة وعلى الجرح كما في الابانة فقطعا بردا الجسم كقوله تعالى حكاية عن قصة يوسف ع
قطعن ايديهن اي جرحن فحصل الاجمال في القطع ايضاً وذهب العلامة والفخري والحاجبي الى ان لا اجمال
فيها اي في الآية لا باعتبار اليد ولا باعتبار القطع وعليه اكثر الاصوليين لانها اي اليد حقيقة في العضو من
اطراف الاصابع الى المنكب وفهم البعض اي بعض اليد انما هو بالقرينة فيكون مجازاً من باب اطلاق الكل وارادة
الجزء والقطع ظاهر في الابانة لا في الجرح فيكون حقيقة في الابانة للتبادر ومجازاً في الجرح فلا يبقى الاجمال لا من
جهة اليد ولا من جهة القطع ثم اعلم انهم اختلفوا في اللفظ الذي له مفهومان لغوي وشرعي وصدر عن الشارع هل هو مجمل
ام لا فقيل بعدم الاجمال مطلقاً وحمله على المعنى الشرعي سواء وقع في الاثبات او في النفي وقيل ايضاً بعدم الاجمال
لظهور الاول في الشرعي والثاني في اللغوي وقيل بعدم الاجمال في الاثبات لحمله على الشرعي وبالاجمال في النفي وقيل
بالاجمال مطلقاً والمصنف اختار الاول حيث قال وما له محمل لغوي وشرعي اي اللفظ الذي له محملان اي معنيان
لغوي وشرعي ويمكن حمله عليهما كقوله ص الطواف بالبيت صلوة فيحتمل ان يكون مراده ان الطواف بالبيت
يسمى صلوة في اللغة ويحتمل ان يكون معناه ان الطواف بالبيت كالصلوة الشرعي في اشتراط الطهارة وكقوله ص الا

فائدة فيما جماعة يحتمل ان يراد به انه يحصل الجماعة حقيقة بالاثنين او انه يحصل بهما فضيلة الجماعة فليس بمجمل بل ظاهر
وباله يحمل فيحمل اللفظ على المعنى الشرعي دون اللغوي بقرينة بعثته صلى الله عليه وآله وسلم للتبليغ الاحكام لا لتعليم
اللغة فكيف يحمل اللفظ على المعنى اللغوي فصل المبين نقيض المجمل اي ما دلالته واضحة سواء كان وضوحه
بنفسه بعلم له الوضع بنفسه كقوله تعالى وهو بكل شيء عليم او مبينا بالغير والقصد ما اتضح بغيره كقوله تعالى ان تذبحوا
بقرة فانه مجمل لكنه صار مبينا بقوله تعالى صفراء فاقع لونها ومطلق المبين على الاول مسامحة والبيان قد يكون
بالقول وقد يكون بالفعل اما البيان بالقول فهو اجماعي فقد وقع كثيرا من الله ومن الرسول اما من
الله فقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى آخره فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على احد القولين واما من
الرسول فقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكاة المامور بايتائها في قوله سبحانه وآتوا حقه
يوم حصاده واما البيان بالفعل فهو الاصح عند الاكثر خلافا لابي اسحق تقليل للبيان فان صلوته بيان
لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكذا حجه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة
بالضرورة من قصده او بالقول بان ما فعله بيان لمجمل او اخبره بان الفعل بيان كما اخبر بالفعل شاملا لهما كقوله صلوا كما
رأيتموني اصلي فليس فيه بيان بقوله للافعال الصلوة كما زعم بل احال الحكم على ما فعل في الخارج وتارة بالدليل العقلي
كما لو امر بفعل مقتضى مجمل ثم فعل فعلا يصلح لكونه بيانا له ولم يفعل غيره فالعقل يحكم بان هذا الفعل بيان لما
امره والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد خالف البعض القاصرة في جواز كون الفعل بيانا
محتجا بان الفعل اطول من القول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا ان القول
ايضا قد يكون اطول من الفعل فان ما في الركعتين من الافعال والهيئات لو بين بالقول ربما كان اطول
زمانا من فعلهما فدعوى اطولية الفعل من القول مطلقا ممنوع وثانيا ان لزوم تاخير البيان ممنوع اذ لم يلزم
ان لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع فيه واما لو شرع في الفعل المبين في اول زمان الامكان في تمامه
اتمامه موقوفا على مضي زمان طويل فهو ليس تاخير البيان عرفا الا ترى انه اذا قال السيد لعبده ادخل البصرة تمشي العبد
في الحال حسب امر المولى وقد طال زمان سيره مقدار عشرة ايام حتى دخل البصرة فلا يعد ذلك مؤخرا بل يعد
مشغولا فورا اتمم لو اخر العبد في المشي وشرع في السير بيوم مثلا بعد امر المولى لعد مؤخرا وثالثا انه لو كان البيان
بالفعل اصلح من القول فلا نسلم القبح في تاخيره وانما القبح في تاخير البيان مع امكان تعجيله انما يسلم اذا كان
التاخر عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض وفيما ساقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم

دلیل علی ان صلوته ص وحجه کان فعلا بیانا للصلوة والحج الواردین فی الکتاب کما مرّ فتذکر وتاخیره ای تاخیر البیان عن وقت الحاجة ای الوقت الذی یجب علی المکلف العمل فیه ممتنع اجماعا لا خلاف فیه بین احد من اهل العدل لاستلزامه التکلیف بما لا یطاق لان المکلف فی وقت الخطاب مکلف باتیان المراد من ذلک الخطاب وغیر عالم بالمراد فکیف یعمل به فیلزم التکلیف بالمحال نعم من یجوّز التکلیف بما لا یطاق یجوّزه ذلک اتفاقا وتاخیر البیان الیه ای الی وقت الحاجة جائز وهو الاشهر الاقرب وقال الغزالی انه ممتنع وعلیه الحنابلة وجماعة من المعتزلة وقال السید المرتضی بامتناعه فیما ای فی لفظ یراد به غیر ظاهره ای فی اللفظ الذی له معنی ظاهر لکنه غیر مراد کالعام والمطلق والامر الظاهر فی الوجوب فلا یجوز فیه تاخیر البیان راسا بل یجب علی الشارع ان یبین وقت ارادة العام وغیره ان هذا العام مخصص او هذا المطلق مقید واما بیان ذلک الفرد المخصوص او المقید بعینه فلا یجب علی الشارع بیانه فی وقت الخطاب واما المجمل ای اللفظ الذی لیس له معنی ظاهر کالقرء المشترک بین الطهر و الحیض فیجوز فیه تاخیر البیان الی وقت الخطاب لنا علی جواز تاخیر البیان الی وقت الحاجة تاخیر البیان فی کثیر من الاحکام کالصلوة والحج فانه تم امر بهما بقوله اقیموا الصلوة وقال ولله علی الناس حج البیت ثم بین جبرئیل ع احکامهما وتفاصیلهما ثم بیّن الرسول ص بتدریج وکذا قوله تعالی وآتوا الزکوة بین تفاصیل الخمس والنصاب بتدریج وهکذا غیر ذلک وایضا بناء العقلاء علی تاخیر البیان عن وقت الخطاب الی وقت الحاجة لدواعی کثیرة لا تحصی مثل ان یقول المولی لعبده فی محضر جمع اکرم العلماء ولا یری استثناء زید منهم فی ذلک المحضر صلاحا فیؤخر فی اخراجه وهکذا وللغزالی ای فدلیل الغزالی علی ما اختاره من عدم جوازه ای تاخیر البیان عن وقت الخطاب کخطاب العربی بالترکی فی عدم الفهم کما ان فی خطاب العربی بالترکی یوجب عدم فهم المخاطب من اللفظ کذا تاخیر البیان عن وقت الخطاب فانه لما لم یتبین معنی اللفظ فی وقت الخطاب لا یفهم المکلف من اللفظ فی ذلک الوقت معناه فیکون عبثا وللمرتضی ای دلیل المرتضی علم الهدی علی ما اختاره لزوم الاغراء بالجهل ای لو جاز التاخیر عن وقت الخطاب لزم الاغراء بالجهل من الشارع فان المخاطب حین استماع الخطاب یفهم من اللفظ ما هو ظاهر منه وهو غیر مراد للشارع فمثل هذا الخطاب من الحکیم من غیر نصب قرینة دالة علی المراد قبیح لاستلزامه الاغراء بالجهل وهو ای لزوم الاغراء بالجهل فی الاول ای فی لفظ له ظاهر غیر مراد دون الثانی ای لیس ذلک اللزوم فی المجمل الذی لیس له معنی ظاهر فان المخاطب لا یفهم منه شیئا حتی یلزم الاغراء بالجهل قلنا فی الجواب عن دلیل الغزالی والمرتضی رضی الله عنه فرق بین عدم الفهم اصلا ای کلیة کما فی خطاب العربی

بالترکی والتردید بان المراد ہذا المعنی او ذاک والحاصل انہ جواب عن دلیل الغزالی بان تاخیر البیان عن وقت
الخطاب کخطاب العربی بالترکی وتقریر الجواب ان ذلک ممنوع لان فی خطاب العربی بالترکی لا یفہم المخاطب
شیئا من اصناف الکلام حتی انہ لا یمیز بین کونہ خبرا او انشاء او مدحا او ذما بخلاف المجمل فان تمام المعنی یفہم
منہ ان المراد احد معانیہ المحتملۃ ویتردد فی تحصیل وتفتیش المراد ویوطن نفسہ علی الامتثال فلاح الفرق
بین عدم فہم المراد بالکلیۃ وبین فہمہ ولو اجمالا فقیاس الاول علی الثانی قیاس مع الفارق وتجویز
التخصیص للعام مقرر ومبین لہ فلا اغراء بالجہل جواب عن حجۃ المرتضی رحمہ اللہ حاصلہ انہ انما یلزم الاغراء
بالجہل لو لم یکن فی اللفظ العام الوارد فی الخطاب احتمال التخصیص والتجوز ولیس کذلک بل فی العام الوارد
فی الخطاب احتمال التخصیص باق والعقل یجوز ذلک بان یکون ذلک العام مخصصا او یستعمل مجازا فی فرد خاص
فلا یفہم المخاطب الظاہر من اللفظ العام فلا یلزم الاغراء بالجہل والنسخ وارد ہذا الیہ جواب لاحتجاج
السید لکنہ بالنقض تقریرہ ان من شرط المنسوخ ان لا یکون موقتا بغایۃ تقتضی ارتفاع المنسوخ فیہا مثل
ان یقول الشارع علیک اقل ہذا الواجب الی ان انسخہ فلا بد من کون لفظ المنسوخ ظاہرا فی الدوام
والاستمرار فاذا فرض نسخہ یعلم ان المراد کان خلاف الظاہر وقد استعمل اللفظ الذی لہ حقیقۃ فی غیر تلک الحقیقۃ
من غیر دلالۃ فی حال الخطاب علی المراد فیلزم الاغراء بالجہل علی ما قال السید فیلزم ان لا یجوز تاخیر النسخ
عن وقت خطاب المنسوخ مع انہ جائز اتفاقا فما ہو جواب السید فہو جوابنا المطلب الخامس من المنہج
الثالث فی الظاہر والماول الظاہر لغۃ الواضح واصطلاحا ما ای لفظ دلالتہ علی المعنی مظنونۃ
رجحانہا ای رجحان تلک الدلالۃ علی معنی بالنسبۃ الی آخر کالاسد فان دلالتہ علی الحیوان المفترس
راجحۃ بالنسبۃ الی غیرہ والماول لغۃ ماخوذ من آل یؤل ای رجع یقال آل الیہ الامر ای رجع واصطلاحا
اللفظ المحمول علی المعنی المرجوح لمقتض ای لدلیل یقتضی رجحان المرجوح فیخرج عنہ التاویلات
الفاسدۃ التی بلا دلیل کحمل الید فی قولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیہم علی القوۃ فان الید حقیقۃ للعضو المخصوص
وارادتہ من الید فی الآیۃ یوجب تجسیمہ تعالی وبطلانہ قطعی فحملنا علی معنی القوۃ المرجوح لدلالۃ العقل
وما اول بعض الصوفیۃ قولہ تعالی ختم اللہ علی قلوبہم وعلی سمعہم وعلی ابصارہم غشاوۃ ولہم عذاب عظیم وجعلوا
الآیۃ لبیان الثواب للعقاب وقال المراد بالختم والغشاوۃ ختم الفجور وغشاوتہ وبالعذاب العذوبۃ
[illegible] الا لما لا الصفۃ الا من ہو ملحوج وعلیل وتخبط خبط العشواء ووقع علی وجہہ

Scanned by TapScanner

في الورطة الظلماء والتاويل منه قريب وما هو ما يكفي فيه ادنى مرجح لحمل اللفظ على المعنى المرجوح كحمل آية انما
الصدقات للفقراء والمساكين على بيان المصرف اى الآية تدل على ان مصرف الصدقات هو الفقراء
والمساكين وغيرهما فيجوز دفع الصدقة الى اى صنف شاء من الاصناف المذكورة في الكتاب ولا يجب
دفعها الى كل واحد من الاصناف المذكورة استيعابا وعليه المالكية والحنابلة والحنفية والغزالي بخلاف
ما قالت الشافعية فانهم عدوا الآية من التاويلات البعيدة وقالوا انها لبيان الاستحقاق لا لبيان
المصرف لان اللام ظاهر في الملك والاستحقاق فيجب صرف الصدقة الى كل من الاصناف المذكورة
ومراعاة التسوية بينهم كما يفهم من البيضاوي ورد بان سياق الآية يدل على ان هذه الآية لبيان المصرف
لا لبيان الاستحقاق تقريره ان قوله تعالى فيما قبل هذه الآية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها
رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون يدل على ان المنافقين كانوا عابوا رسول الله صلعم في قسمة الصدقات
وهذا يقتضي بيان مصرف الصدقات لئلا يتوهم في المعطي انهم مختارون في اعطاء الصدقات الى
شخص شاؤه فدل على ان الآية لبيان المصرف ومن التاويل البعيد كتاويل اطعام الستين باطعام طعامهم
كما قالت الحنفية في قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا مؤول فان المراد اطعام طعام ستين مسكينا بانها اطعام
اذ المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق بين دفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما وبين دفع حاجة
ستين مسكينا في يوم واحد فلا بد ان يراد باطعام ستين مسكينا طعام ستين مسكينا حتى يجوز اعطاء
مسكين واحد في ستين يوما واما الشافعية فعدوا التاويل المذكور من التاويلات البعيدة
وجه البعد اضمار الطعام من غير حاجة اليه وجعل المعدوم وهو طعام ستين موجودا بحسب الارادة و
جعل اطعام ستين الموجود بحسب اللفظ معدوما مع عدم الحاجة الى ذلك واستقامة المعنى بدونه و
ما قالوا بعدم الفرق بين اطعام ستين في يوم واحد واطعام واحد في ستين يوما لحصول المقصود و
هو دفع الحاجة فهو مردود اذ ليس المقصود وهو دفع الحاجة فقط بل هو وفضيلة اجتماع المؤمنين و
اغتنام بركة جماعتهم وحصول مستجاب الدعوة لانه اذا اجتمع مثل ذلك العدد من المؤمنين الصالحين
فيحصل لهم البركة ويكون دعائهم مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر وكتاويل امسك اربعا
بابتداء النكاح او بالاول والحاصل ان غيلان بن سلمة بن شرحبيل الثقفي اسلم يوم الطائف وعنده
عشرة من النساء واسلمن معه فقال له النبي صلعم امسك اربعا وفارق سائرهن قالت الحنفية ان

غيلان ابن [illegible] حين [illegible] عشر نسوة [illegible] امسك اربعا [illegible]
سائرهن [illegible] [illegible] [illegible] ان [illegible] بالترتيب واحدة [illegible]
قوله [illegible] الاوائل [illegible] [illegible]
احكام العقود [illegible] [illegible] التأويل [illegible]
[illegible] الاسلام [illegible] [illegible] [illegible]
مع ان كثيرا من الكفار [illegible] [illegible] قوله امسك [illegible]
اي [illegible] بالترتيب [illegible] تأويل [illegible]
[illegible] فيروز الديلمي [illegible] اسلم [illegible] [illegible]
امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] عقد [illegible] بالترتيب [illegible] تأويل البعيد [illegible]
بالذي لا يعرف احكام الاسلام [illegible] ايتهما شئت يدل على ان الترتيب [illegible]
والخيار [illegible] [illegible] التفصيل وتأويل المسح في آية الوضوء بالغسل الخفيف [illegible]
فان صاحب الكشاف قال المراد بالمسح في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الغسل الخفيف [illegible]
التأويل [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] [illegible]
الكتاب [illegible] الكلام عليه في [illegible] [illegible] المطلب [illegible]
المنهج الثالث في المنطوق والمفهوم المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق [illegible]
اي حال كونه [illegible] المدلول في محل النطق والمراد بكونه في محل النطق [illegible]
للمذكور وحالا من احواله [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] المنطوق حكم [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] المنطوق والمفهوم [illegible]
[illegible] ما دل [illegible] [illegible] اقسام الدلالة [illegible]
المدلول [illegible] [illegible] [illegible]

بيان النسبة يدل على انهما ليسا وصفين للدلالة وانما كونهما وصفين للموضوع فقيل ان الظاهر انه لا قائل
به احد وههنا كلام طويل الذيل يطلب من الضوء اللامع ثم المنطوق اما صريح او غير صريح وصريحه مطابقي وتضمني
اي صريح المنطوق ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة او التضمن هذا اذا كان الدلالة التضمنية من الدلالة اللفظية الوضعية
كما عليه الحاجبي واما اذا اعدت من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه لعدها من المنطوق الصريح كما عليه بعض محققي المتاخرين
وغيره التزامي اي المنطوق الغير الصريح ما يدل عليه اللفظ بالالتزام وهو على انحاء ثلاثة فان قصد المعنى الالتزامي و
توقف عليه اي على قصد ذلك المعنى صدق اي صدق الكلام او المتكلم بحيث لو لم يقصد ذلك المعنى كان الكلام
او المتكلم كاذبا نحو قوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المقصود بهذا الكلام معناه الالتزامي وهو رفع المؤاخذة
عن الامة حين خطائهم ونسيانهم وصدق كلامه عم هذا موقوف على قصد ذلك المعنى والا لم يكن صادقا لان من الظاهر
عين الخطاء والنسيان ليسا بمرفوعين عن الامة او توقف على قصد ذلك المعنى صحة الكلام عقلا بحيث لو لم يقصد
ذلك المعنى لما كان الكلام صحيحا عقلا نحو قوله تعالى واسئل القرية فالمقصود بالقرية معناها اللازم هو اهلها وصحة هذا
القول موقوف على قصد الاهل وتقديره في الآية لان السوال عن القرية لا يصح عقلا او توقف على قصد المعنى
اللازم صحة الكلام شرعا او لو لم يقصد ذلك المعنى لما كان الكلام صحيحا عند الشرع نحو قول القائل اعتق عبدك عني على
الف فالمقصود ولمقتضى العبد معناه اللازم وهو تمليك اي اجعله ملكا لي على الف وصحة هذا القول موقوف على قصد
التمليك لان العتق بدون حصول الملكية لا يصح في الشرع فدلالة اقتضاء جزاء لقوله ان قصد اي يسمى ذلك
دلالة اقتضاء وبدونه اي بدون توقف صدق الكلام والصحة على ما قصد مع اقترانه اي اقتران الملفوظ الذي
قصده المتكلم بما اي بشيء لولا التعليل بذلك الشيء اي لو لم يكن ذلك الشيء المقترن به علة لما اقترن من الحكم لبعد
صدور ذلك الكلام من الشارع والحاصل ان ما لا يتوقف صدق الكلام والصحة عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك
الشيء علة لما اقترن به لكان ذلك الشيء بعيدا صدور ذلك الكلام من الشارع فبعيد الفهم تنبيه وايماء فانه غيبه وايماء الى
علة الحكم مثاله قوله عم اعتق رقبة بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فصدق كلامه عم اعتق
رقبة غير موقوف على ما قصد منه لكنه مقترن بالوقاع الذي لو لم يكن علة لقوله اعتق رقبة لكان صدور هذا القول
بعيدا فيفهم منه علة الحكم اذ صار الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت في نهار رمضان فاعتق رقبة والا استثناء من قوله ان
قصد اي وان لم يقصد المعنى الالتزامي من اللفظ بل يثبت ذلك المعنى من اللفظ تبعا بدون القصد اليه فدلالة
الاشارة اي يسمى دلالة اللفظ على المعنى الغير المقصود دلالة الاشارة مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا

مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فهو يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر مع ان ذلك غير مقصود من الآيتين بل المقصود من احديهما بيان تعب الام وما تقاسيه في الحمل والفصال ومن آخريهما بيان مدة اكثر الفصال وانما فهم اقل مدة الحمل منهما بالدلالة الالتزامية اذا كان مدة الحمل والفصال ثلثين شهرا واخرج منها حولان اي اربعة وعشرون شهرا للرضاع بقي منها ستة اشهر فهو مدة الحمل والمفهوم ما دل عليه اللفظ حال كون المدلول لا في محله اي محل النطق بان يكون المدلول حكما للشيء غير مذكور وحالا من احواله نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان حرمة الضرب المستفادة منه مفهوم ما دل عليها لفظ مذكور في الآية الا انها فهمت منها فصارت حكما لشيء غير مذكور فان كان اي المفهوم مفهوم موافقة بان يكون الحكم الذي هو غير مذكور موافقا للحكم الذي هو مذكور في الاثبات والنفي كما ان حرمة الضرب حكم مفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف لهما غير مذكور فيه موافق للحكم المذكور فيه في محل النطق وهو حرمة التافيف ففحوى الخطاب ولحن الخطاب اي يسمى ذلك عند بعض الاصوليين بالقياس الجلي وطريق الاولى ويسمى القياس بطريق الاولى وان كان المفهوم مفهوم مخالفة بان يكون الحكم الغير المذكور مخالفا للحكم المذكور فدليل الخطاب اي يسمى ذلك بهذا الاسم وسيأتي مثاله بعيد هذا وهو اي المفهوم المخالف اقسام منها مفهوم الشرط نحو قوله تعالى فان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فمفهوم المخالف انه لو لم يكن اولات حمل فلا تنفقوا عليهن غير ذلك ومنها مفهوم الصفة نحو في الغنم السائمة زكوة فمفهومه المخالف ان في غير السائمة من المعلوفة ليس فيها زكوة ومنها مفهوم الغاية نحو فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فمفهوم المخالف انها اذا نكحت زوجا غيره تحل له ومنها مفهوم اللقب نحو في الغنم زكوة فمفهومه المخالف انه ليس في غير الغنم زكوة ومنها مفهوم الحصر نحو العالم زيد فمفهومه ان غير زيد ليس بعالم هذا اذا فسر مفهوم الحصر بما يكون بطريق تقديم الوصف على الموصوف وقد يفسر بما يكون الحصر مستفادا من التقديم فيتناول جميع صور التقديم بالحصر

فصل مفهوم الشرط اعلم ان الشرط له معان ففي اصطلاح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط ولا يستلزم وجوده وجود المشروط كما يقال الطهارة شرط للصلوة والحول شرط لوجوب الزكوة وكذا الجملة الشرطية تستعمل في معان منها ما يقال ان وجود الجزاء معلق على وجود الشرط وعدمه معلقا على عدم الشرط نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه على مصطلح اهل الميزان حيث قالوا استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم بخلاف العكس وثانيها ما يفيد تعليق الجزاء على وجود الشرط وعدم الجزاء على عدم الشرط ايضا نحو اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس موجود معلق على وجود الكرية وانتفائه موقوف على بقائها هذا في مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب وهو المعتبر ههنا

من اهل الاصول وعليه المحقق والعلامة خلافا للمرتضى وموافقيه كالقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وابي الحسين
بن عذر لنا على حجية مفهوم الشرط التبادر الى الفهم فاذا قيل ان جاءك زيد فاكرمه فالمتبادر منه الى الذهن في العرف
انه ان لم يجئ زيد عندك فلا يجب عليك الاكرام والسؤال اي سؤال الصحابة عن سبب القصر مع الامن حاصلا انه
لما نزل قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم سئل يعلي بن امية عمر بن الخطاب
ما لنا نقصر من الصلوة وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله صلعم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته فقد فهموا من تعليق القصر على الخوف انتفاء القصر عند انتفاء الخوف فسئلوا عن سبب القصر في حال
الامن فلو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما فهموا ذلك ولما سئلوا عن السبب ولما كان التعجب مع كونهم عالمين باللغة وهم الفصحاء
لما قرره النبي صلعم على ذلك وقوله صلعم لازيدن على السبعين بعد قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فانه
فهم من قوله تعالى ان الاستغفار بالزائد على السبعين موجب للغفران فقال صلعم لازيدن على السبعين فدل على ان مفهوم
الشرط حجة وههنا بحث ويدل ايضا على حجية مفهوم الشرط ما عن الكافي عن عبيد بن زرارة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
قوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه فانه صريح في ان مفهوم الشرط
حجة فانه ع فهم من الاية عدم المشروط اي عدم الصوم عند عدم الشرط اي عدم الشهادة اي الحضر وما عن الكافي في الصحيح
عن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله ع انا نريد ان نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سئلته فاي ساعة ننفر فقال
لي اما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر فاما اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر على كتاب
الله فان الله عز وجل يقول فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن
من تاخر فلا اثم عليه فان قوله ع فلو سكت الخ يدل على انه ع فهم من قوله فمن تعجل فلا اثم عليه ان من لم يتعجل فعليه
الاثم ولذا قال ع فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لخوف الاثم ولو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما صح قوله ع ذلك لجواز
عدم التعجيل وعدم الاثم عليه قالوا اي المانعون للحجية مفهوم الشرط قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه فلا يلزم
من انتفاء الشرط انتفاء المشروط لجواز قيام بدل آخر مقام الشرط حاصله ان تعليق الحكم على الشرط لا يستلزم
انه لو كان ذلك الشرط بعينه لتحقق الحكم والا فلا لجواز ان يكون لذلك الشرط بدل آخر يتحقق الحكم بذلك البدل كما
ان في قبول الشهادة شرطا بانضمام احد الرجلين الى الآخر وحين عدم احد الرجلين ينضم الى الآخر امرأتان او اليمين
فيقبل الشهادة مع انتفاء ذلك الشرط وكما ان الوضوء شرط للصلوة وقد يفوت ذلك الشرط عند تعذر الماء
ويجوب بنائبه التيمم فالحاصل ان تعليق الحكم على شرط لا يستلزم انتفاء الحكم عند عدم الشرط لقيام بدله مقامه وقال الله تعالى

لا يكون القيد الحكم على البغاء ان اردن تحصنا بدليل آخر حاصله ان قوله هذا يدل على ان عدم الاكراه معلق
على ارادة التحصن فلو كان مفهوم الشرط حجة لكان يجوز الاكراه حين لم يردن التحصن مع ان الاكراه غير جائز في حال
من الاحوال قلنا في الجواب عن الدليلين اما عن الاول فهو اي الشرط اذا كان له بدل فيعم انتفاء احدهما
اي البدل او المبدل منه لا ما فرض شرطا وهو المعين الشرطية لا غير بل المطلق فلو كان الشرط بدل فيكون الشرط في
الحقيقة هو القدر المشترك بين البدل والمبدل منه وهو احد الامرين فيقتضي الحكم بانتفاء الشرط اي كل من البدل
والمبدل منه لا بانتفاء واحد منهما قال الشارح رحمه الله قدس سره فلئن كان في صورة تعدد الشرط الشرط
هو القدر المشترك لكنه لا ينفع فان مثل قولنا ان كنت متوضيا يجوز لك الصلوة لا يدل على انتفاء الجواز
بانتفاء الوضوء انتهى اقول كيف لا ينفع ذلك بل ينفع والمثال المذكور في الحقيقة ان كنت
كنت على وضوء او على بدله يجوز لك الصلوة والا فلا لان الوضوء شرط للصلوة مع البدل الذي هو التيمم حتى يوجب
انتفائه يدل على انتفاء الصلوة ومثل ذلك عجيب من مثل الشارح واما الجواب عن الدليل الثاني فقوله وانتفاء الحرمة
اي تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن لا لامتناع المنهي عنه وهو الاكراه حاصله ان الاكراه حين عدم ارادة التحصن
ممتنع لان الاكراه عبارة عن حملهن على البغاء كرها وهو لا يمكن حال لم يردن التحصن بل يكون حراما لان الحرمة
وغيرها من الاحكام انما تتعلق بحال وجوده ولا وجود للاكراه فيه اي الاكراه حين عدم الارادة للتحصن فليس بحرام حلال
والسالبة تصدق بانتفاء الموضوع فان قلت انما يمتنع الاكراه لو لم يردن البغاء اما لو لم يردن التعفف والتحصن
كما اذا حصل لهن الذهول عنهما فيتحقق الاكراه فاجيب عنه ان حين التنبيه ينتفي الذهول فيتحقق احدهما فافهم
او الغرض بالآية المبالغة في النهي هذا جواب آخر حاصله ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة
سواه وههنا الفائدة ظاهرة وهي المبالغة في النهي عن الاكراه يعني تنبيه الموالي على انهن اذا اردن التحصن
مع ما فيهن من الضعف والقصور في عقولهن فانتم اولى بذلك لكمال عقولكم فلا تكرهوهن ولا تكرهوهن
على البغاء فتامل او الاجماع عارض الظاهر هذا جواب آخر للدليل الثاني حاصله انه وان كان الظاهر من
مفهوم الآية يقتضي جواز الاكراه لكن الاجماع القاطع على عدم الجواز قد عارضه والظاهر يضمحل عند القاطع وهو
ذلك لكونه على المفهوم واجيب ايضا من دليل المانع بان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولا حجة
الحقيقة في الحجية فهذا استعمال مجازي لكون المجاز خيرا من الاشتراك قال بعض المحققين والاولى ان المعاني التي
حمل الآية عليها احوج هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين لا ان يكون

الفصل مثل لا تفصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعاقبة مثل
لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما اشبه ذلك من هذا القبيل ومنه قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن
ان كن يؤمن بالله فصل مفهوم الصفة اي تعليق الحكم على وصف لولاه لانتفى الحكم كما مر مثاله حجة عند الشيخ
الشهيد في الذكرى والعلامة والشافعي واحمد والاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الاكثر كالمرتضى والمحقق والعلامة
ومنهم صاحب المعالم وهو مختار ابي حنيفة وابن سريج والقاضي ابي بكر والغزالي وابن داود واكثر المعتزلة وقيل
بالوقف كما عليه شيخنا صاحب القوانين والضابط للاول اي القائل بالحجية لولاه اي لولا مفهوم الصفة حجة
لخلا الوصف اي وصف اللفظ كالانسان الابيض حيوان فوصف الانسان بالابيض لغو بلا فائدة اذ كل
انسان حيوان ولا دخل للابيض وخصوص الحكم بالحيوانية واللغو لا يجوز وقوعه في كلام البلغاء فكيف يقع في كلام
الحكيم وقد وقع فصل انه حجة وقول ابي عبيدة في قوله صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اللي المطل يعني
لواه بدينه من باب رمي مطله والواجد الغني الذي يجد ما يقضي به دينه دائما ويعرضه لومه ولعقوبته حبسه حاصله
ان ابا عبيدة الكوفي لما سمع النبي ص يقول لي الواجد يحل عقوبته وعرضه قال يدل هذا القول على ان لي
غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه وكذا لما سمع قوله ص مطل الغني ظلم قال الفهم منه ان مطل غير الغني ليس بظلم فلو لم
يكن تعليق الحكم على الوصف حجة لما فهم الوعيد وهو من اهل اللسان ذلك للثاني اي لمانع الحجية انتفاء الدلالات
الثلث من المطابقة والتضمن والالتزام على المطلوب اما الاولان فلان قولهم في السائمة زكوة لو دل على ان غير
السائمة ليس فيه زكوة لكان نفي الزكوة عن غير السائمة معنيه او جزؤه وظاهر انه ليس كذلك وايضا لو دل لكانت
الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما الاخير فلان نفي الزكوة عن غير السائمة ليس لازما لقولهم
في السائمة زكوة لا باللزوم العقلي ولا بالعرفي ثم الوصف قد يكون للاهتمام شرع في الجواب عن الدليل
الاول للقائل بالحجية حاصله ان فائدة التقييد الحكم بالوصف لا ينحصر في انه لولا الوصف لانتفى الحكم كما
ذكرتموه بل له فوائد اخرى كثيرة منها ان التقييد بالوصف قد يكون لشدة الاهتمام ببيان حكم الوصف
بذلك الوصف لاحتياج السامع الى بيان حكمه كان يكون مالكا للسائمة دون غيرها او لدفع توهم ان الحكم مختص
بما ليس متصفا بالوصف وما هو متصف به غير داخل في الحكم او للسؤال عن محله اي محل الوصف اي من الفوائد
ان السؤال قد وقع عن محل الوصف دون غيره فاجيب بايراد الوصف ليطابق الجواب السؤال او سبق حكم غيره
اي غير محل الوصف اي دون الوصف ان لا يراد الوصف لاجل ان حكم غير محل الوصف قد سبق فلا حاجة الى ايراده

Scanned by TapScanner

ثانیاً بحیث لیشتمل محل الوصف وغیرہ فیلتبس بالوصف لیحصل العلم به ایضاً علی سبیل التوضیح او سبق خطورہ ای
خطور محل الوصف ای من الفوائد ان الوصف قد خطر فی البال اولاً فبین حکمه وہذا لا یتحقق فی خطابه تعالی لعلمه بجمیع
الاشیاء فی کل حال لا تاخذہ سنة ولا نوم وکونها من الفوائد مثل ان المصلحة مقتضیة لاعلام حکم الوصف بالنص واعلامه
بالبحث والفحص ووجوهاً لا تحتمل شیئاً منها ای من الاحتمالات المذکورة ممنوع حاصله دفع دخل مقدر تقریره
ان الخصم یقول ان التخصیص بالوصف انما یقتضی انتفاء الحکم عند عدم الوصف اذا لم یظهر للتخصیص فائدة سوی
الانتفاء وعدم تحقیق ما ذکرتم من الفوائد فلا یبقی من محل النزاع فاجاب عنه بان وجود کلام لا یوجد فیه فائدة
من الفوائد التی ذکرناها ممنوع بل لا بد فی کل کلام تحقق فائدة سواء ایة فائدة کانت فلا یدل دلیلکم علی
تحقق مفهوم الصفة بل علی امکانه مع ان الظاهر النزاع فی التحقق لا فی مجرد الامکان ودلیل قوله ای نقل
ابی عبیدة عن اجتهاد وبهذا اجاب عن الدلیل الثانی للقائل بالحجیة حاصله ان فهم ابی عبیدة من کلامه انتفاء
الحکم عند انتفاء الوصف لعله کان عن اجتهاده فی اللغة لا لانه المتبادر من کلام اهل العربیة ذلک ولانه لم ینقل
ذلک عن ائمة اللغة ولانه کلام ساید علیه وایضاً نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربیة ان وضع
الصفة للتوضیح فقط لا للتقیید وان مجیئها للتقیید خلاف الوضع فما نقل عن ابی عبیدة یکون معارضاً بهذا
النقل فیتساقطان فیبقی عدم الدلالة سالماً للمدعی اذا احطت بما تلونا علیک خبراً فاعلم انه قد یتوهم التناقض
بین قول المشهور بعدم حجیة مفهوم الوصف وقولهم بوقوع الاتفاق علی حمل المطلق علی المقید فی المثبتین کاعتق
رقبة واعتق رقبة مؤمنة فحمل المطلق ههنا علی المقید لیس الا لاجل مفهوم الوصف فهذا تناقض واجیب عنه بان
ذلک الحمل لیس لاجل المفهوم بل لان [illegible] کون التکلیف شیئاً واحداً [illegible] علی المطلق
المقید بخلاف العکس وکذا دلالة قوله اعتق رقبة مؤمنة علی عدم کفایة عتق الکافرة لان المقید مطلوب مع ترک
لا یحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الکافرة انما هو لصدق الامتثال بالمؤمنة التی ورد الخطاب بها مع
کون المطلوب رقبة واحدة کما صرح به المحقق الجیلانی لا زال روحه مقروناً بالمرحم الربانی فصل مفهوم الغایة
وهو عبارة عن دلالة حکم الی غایة بلفظ الی وحتی علی نفی الحکم علی ما بعد تلک الغایة حجة عند الاکثر من الحنفیة
وقال القاضی ابو بکر والغزالی وعبد الجبار وابو الحسین واختاره صاحب [illegible] والقرافی من [illegible]
[illegible] کالحنفیة وغیرهم انه قال تعلیق الحکم بغایة انما یدل علی ثبوته الی تلک الغایة وما بعدها بالعلم
انتفائه واثباته بدلیل لنا علی حجیة مفهوم الغایة ان المتبادر من خصوص الی القلیل بیان [illegible]

اى وجوب الصوم والحاصل ان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل هو ان آخر وقت وجوب الصوم مجيء الليل فلو
فرض وجوبه بعد مجيء الليل الصائم لكون الليل آخر وقت وجوبه وهو خلاف المنطوق من الكلام فيقبل على ذلك الاجماع احتجنا
وقال بعض المحققين ان مفهوم الغاية اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم
يقل بها كالقاضي اى ابي بكر واتباعه ما مر في الصفة من انه لو دل على انتفاء الحكم فيما بعد الغاية لدل باحدى من الدلالات
الثلث والتحقيق احد منها فلا يدل قلنا في الجواب عنه فرق بين مفهوم الصفة ومفهوم الغاية لان الصوم المقيد بكون
آخره الليل يعدم فيه اى في الليل البتة فعدم الصوم في الليل يكون لازما للصوم المقيد بكون آخره الليل فيتحقق
اللازم بخلافه اى بخلاف الصفة فان انتفاء الحكم بانتفاء الوصف غير معلوم كما علم ههنا عدم الصوم عند وجود الليل ومفهوم
اللقب اللقب اسم يشعر بمدح او ذم كما هو مصطلح النحاة والمراد ههنا مطلق الاسم سواء كان اسم شخص كزيد في جاءني زيد
او غيره كالضرب في ضربه عليك الضرب فهذا تمثيل اسم الجنس ليس بحجة عند الجمهور من الخاصة والعامة والمخالف نادر
كبعض الحنابلة وابي بكر الدقاق والصيرفي على ما نقل عن السهيلي في نتائج الفكر فانهم قالوا بحجيته والدليل على عدم
الحجية انتفاء الدلالات الثلث والاجماع على عدم كفر من قال عيسى رسول الله مع ان مفهومه نفي الرسالة
عمن عداه ومن قال زيد موجود مع ان مفهومه نفي الوجود عن غير زيد حتى الله سبحانه فلو كان مفهوم اللقب حجة لكفر من
قال ذلك واستدل الدقاق وبعض الحنابلة على حجيته بوجهين الاول بان التخصيص بالذكر لابد له من مخصص لنفي
الحكم عن غيره صالح للتخصيص والاصل عدم غيره فيتعين هو لذلك والجواب تعلق الارادة بالمذكور مخصص ولعل الاسم
اللقب قيدا زيد في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدة الذكر فائدة اصل الكلام والثاني
بانه لو قال قائل لخصمه ليست امي بزانية ولا اختي زانية فهم من العرف ان الخصم زان او امه زانية ولولا مفهوم اللقب
حجة لما فهم ذلك والجواب منع ان ذلك مفهوم بقرينة الخصم ولذلك لم يفهم منه نسبة الزنا الى الخصم والى امه ولا يفهم نسبته الى
غير الخصم ولا الى غير امه واختلف في حصر المفهوم من لفظ انما والمراد نفي غير المذكور في الكلام المصدر بكلمة
انما نحو انما زيد عالم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في قصر الصفة على الموصوف واختلف ايضا في نحو العالم
زيد والمراد به على ما ذكره بعض المحققين كلما تقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا مثل الامير زيد
على الخبران المفردان من اثنا نحو العالم زيد حجة املا والاظهر حجيتها اما حجية المفهوم من انما فهو الاشهر
الاقوى اعتبارا ورسوخا ونقله الفارسي من النحاة وجمع ايضا لانه يعد من المقبل واستدلال
من غير نكير مثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل بدون النية ونفي الولاء لغير المعتق

فتامل وقد يستدل على المطلب بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه لانه
يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وفيه ان
ان لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه
باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما كما صرح به ابن هشام وغيره لكن التبادر واستعمال الفصحاء يدل
على ان انما تستعمل بمعنى ما والا وهو الحق وما قيل من انها لو كانت للحصر لكان معنى قوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية ان المؤمن منحصر فيمن توجل قلبه حين ذكر ربه ومن المعلوم خلافه لصحة ايمان الكامل ممن
لم توجل قلبه حين ذكر الله فهو ايضا مؤمن فمدفوع بان المراد بالايمان ههنا هو كمال الاخلاص واعلى
درجاته ولا ريب ان المؤمنين الكاملين هم الذين وجلت قلوبهم حين ذكر الله واما قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس فالمراد ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم لا ان الارادة اذهاب
الرجس حصرة فيهم لا في غيرهم حتى لم تقم ارادة الله اذهاب الرجس ليس منحصرا فيهم وكذا قوله تعالى انما انت منذر
من يخشيها اي الساعة لان المراد به الانذار النافع اي انما ينفع انذارك من يخشيها فان من لا يخشيها لا ينفعه انذارك
فظاهر وانه لا يفيد الحصر لان انذاره صلى الله عليه وآله عام لمن يخشى وغيره ايضا هذا ولو سلم ان انما في هذه المقامات لا تفيد الحصر
فنقول استعمالها فيها بطريق المجاز وهو خير من الاشتراك على ان مطلق الاستعمال لا يدل على
الحقيقة مع ان التبادر قد اثبت كونها حقيقة في الحصر كما مر واما الدليل على حجية مفهوم الحصر في نحو العالم
زيد فلان الترتيب الطبيعي خلافه ولما عدل عنه فهم ان العدول لانحصار العالمية في زيد ونفيها عن
غيره وهو المتبادر ايضا من ذلك ولو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل فتقريره انه
لو كان المراد بالصفة في قولنا العالم زيد هو الجنس فيستحيل حمل الفرد الخاص عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد و
الفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم
افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما يصدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا
اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار
الامارة في الخارج واما ادعاء او مبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد به المصداق الكامل
بل هذا الحق محقق القوانين واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من
رجب كان له من الاجر كذا لا يدل على عدم الاجر اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع

لكون العبادات توقيفية لا لاجل ان مفهوم العدد ينفي الجواز وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات لكن في بعض الاخبار على ما قيل المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز كما صرح به بعض المحققين واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم حصول الامتثال بالمأمور به لا لاجل المفهوم واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فهو بدليل خارجي مثل عدم جواز زيادة الحد على ثمانين جلدة انما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع واما مفهوم الزمان والمكان نحو صم يوم الخميس وصل في المسجد فهو ايضا ليس بحجة لانتفاء الدلالات الثلث فان قلت اذا قيل بع في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف وغيرهما بما قيده وضعا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وبما ذكرنا صرح الشهيد الثاني في تمهيد القواعد على ما نقل عنه

المطلب السابع من المنهج الثالث في النسخ وهو لغة بمعنيين الاول الازالة يقال نسخت الريح آثار الدار اي ازالتها والثاني النقل يقال نسخت النحل اي نقلتها من موضع الى آخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى آخر وتناسخ الارواح نقلها من بدن الى بدن آخر ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل واختلف في انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني ام بالعكس او مشترك بينهما لفظا او معنى اقوال وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر فقوله رفع الحكم جنس يشمل النسخ وغيره وتقييده بالشرعي لاخراج حكم البرائة الاصلية كالحكم باباحة الاشياء قبل ورود الشرع فهو رفع حكم اباحتها بالدليل الشرعي لا يسمى ذلك نسخا خلافا للحنفية وتقييد الدليل بالشرعي لاخراج رفع الحكم بالجنون والنوم والموت لان الاحكام التكليفية ترتفع بتلك العوارض ولا يسمى ذلك نسخا لعدم رفعها بالدليل الشرعي بل لحوق العوارض وما قيل ان رفع الاحكام التكليفية عن المجنون والنائم بدليل شرعي هو قوله ص رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ والنائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفيق مدفوع بان رفع التكليف حقيقة بهذه العوارض والحديث مبين ان الرفع لسببها وفيه ان رفع الحكم عن النائم بالدليل العقلي وان شرط التكليف العقل وامثالها من الدلائل الشرعية وتقييد الشرعي بالمتاخر لاخراج الحكم الشرعي الغير المتاخر كالرفع بالشرط والاستثناء نحو اقتلوا المشركين ان كانوا غير اهل الذمة ونحو صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر في الشرط و

Scanned by TapScanner

والاستثناء ونحوهما انما رفعا حكم العموم لكن لم يقل انهما ناسخان لانهما متاخران عن الكلام لان المراد بالتاخير التاخير العرفي والكلام المتصل مثل الاستثناء ونحوه لا يعد متاخرا في العرف ولهذا قيل لو كان بكان متاخر متراخي الكلام اولى بل لو حذف لكان اولى لعدم احتياج اخراج الرفع بالاستثناء والشرط ونحوهما فان التقييد بها لا يسمى رفعا لان الرفع انما يكون بعد تمام الكلام وثبوت الحكم وبه يحصل الحكم والتقييد بها في الكلام ما لم يتم فتامل وهو وقوعه اي وقوع النسخ في الشرع اجماعي لم يخالف فيه احد من المسلمين الا ان بعضهم منهم لعدم الدليل على استحالته مع اختلاف المصالح باختلاف الازمان والاوقات كما ان شرب بعض الادوية مصلحة في وقت للمريض وشرب بعض آخر مصلحة في وقت آخر حتى لو شرب فيه لم يشرب او لا يكون ضررا له ونفاه اي وقوع النسخ ابو مسلم بن بحر الاصفهاني وان جوزه عقلا وبعض فرق اليهود نفى الجواز ايضا سماه في القرآن اي الاصفهاني نفى وقوع النسخ مطلقا حتى وقوعه في القرآن وآية القبلة وهي قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخة للتوجه الى بيت المقدس فان النبي صلعم كان مامورا بالتوجه الى بيت المقدس ثم نسخ ذلك بهذه الآية وما اجاب عنه الاصفهاني بان حكم بيت المقدس لم يزل بالكلية اذ حين الاشتباه يكون التوجه الى بيت المقدس مدفوع بان حال الاشتباه لا فرق بين التوجه الى بيت المقدس وبين سائر الجهات فلا وجه للتخصيص وآية العدة اي عدة الوفاة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فانها تدل على ان عدة الوفاة حول واحد يجب الانفاق على المرأة في الحول ما لم تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا شيء لها ثم نسخت هذه الآية بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهي تدل على ان عدتها اربعة اشهر وعشرة ايام وما اجاب عنه الاصفهاني بان الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية اذ لو كانت حاملا ومدة حملها تكون عاما فتعتد بالحول فلا يكون نسخا بل تخصيصا مدفوع بان الاعتداد حينئذ ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية الصدقة وهي قوله تعالى والذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانها تدل على وجوب الصدقة قبل النجوى ثم نسخت بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فهذه الآية لا تدل على وجوب الصدقة قبل النجوى واجاب عنه الاصفهاني بان الآية لم تنسخ بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال سببه وهو تميز المنافق من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل الغرض زال التعبد به ودفع بما نقل

Scanned by TapScanner

عن المحصول لو كان الامر كذلك لكان من لم يتصدق منافقا لكنه باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي ع وآية
الثبات وهي قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين يدل على ثبات الواحد للعشرة ثم نسخ بقوله
الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة يغلبوا مائتين يدل على ثبات الواحد للاثنين
تكذيبه خبر لقوله وآية القبلة وما عطف عليه اي هذه الآيات المذكورة تكذب الاصفهاني في وجود
مثل هذا المنسوخ في وقوع النسخ انكاره مكابرة وقوله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
لا يصدقه اي الاصفهاني والحاصل انه جواب عن استدلال الاصفهاني في تقريره ان النسخ ابطال للحكم و
ابطال القرآن غير جائز كما يدل عليه هذه الآية والجواب ليس المراد بالآية ما توهم الاصفهاني بل المراد انه
لا يأتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده او المراد انه ليس في القرآن ما لا يطابق الواقع لا في الماضي
ولا في الحال ولا في الاستقبال كما روي عن ابي جعفر وابي عبد الله ع كما في مجمع البيان ومثله في تفسير القاضي
من طرق الجمهور مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم ولو سلم فنقول مرجع ضمير يأتيه الى مجموع القرآن
من حيث المجموع اي لا يأتيه ما يبطل مجموع القرآن وان كان يبطل بعضه بالنسخ فتدبر لما فرغ عن ابطال قول
الاصفهاني شرع في دفع ما قال اليهود من عدم جواز النسخ وقال وما في التورية من امر آدم بتزويج بناته ببنيه
يكذب اليهود خبر لقوله وما في التورية تقريره ان في التورية انه تعالى امر آدم ع ان يزوج بناته ببنيه ثم حرم ذلك
في شريعة موسى ع فوقع النسخ والوقوع دليل الجواز وفيه ايضا انه تعالى احل لنوح ع وقت خروجه من الفلك كل
دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى كما في السفر الاول منه وقد يستدل بان اباحة العمل يوم السبت كانت
ثابتة ثم نسخت وان الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ع ثم صار واجبا يوم الولادة وقيل في الثامن وكذا جواز
الجمع بين الاختين كان ثابتا في شريعة يعقوب ثم نسخ وحرم واجيب عنها بانها كانت مباحة لم يتعلق بها
خطاب في شريعة اصلا ورفع الاباحة ليس بنسخ كما عرفت وما نقلوه اي اليهود عن موسى ع بانه قال
هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض واحتجوا بهذا القول على عدم النسخ بانه لو كان واقعا لبطل
قول موسى ع هذا فرية بلا مرية خبر لقوله وما نقلوه يعني هذا القول افتراء من اليهود على موسى ع لانه لم
يقل ذلك قيل قد اختلقه ابن الراوندي كيف ولو كان منقولا عن موسى ع لحاجت اليهود محمدا ص في
دعواه النبوة وقالوا ان موسى ع قال كذا فكيف انت تدعي النبوة لكن لم يقع المحاجة بينهم وبين نبينا
بهذا القول والا لنقل الينا كما يقتضيه العادة كما نقل اكثر محاجاتهم مع محمد ص وايضا لو كان ذلك صحيحا لما تم

احبارهم وعلمائهم المتبحرين مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام ووهب بن منبه وغيرهم ولما صنعوا كذبا بقولهم وكلام تحقيقهم
بقول موسى في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض ممنوع لانه لا تواتر في التورية الموجودة الآن لانقطاع التواتر بقتل بخت نصر
استأصل اليهود وقتلهم بحيث لم يبق من يحفظها واحرق اسفارهم ولو سلم فمن التأبيد الواقع في قوله
انه شريعة مؤبدة طول الزمان فلا يدل على بطلان النسخ ومثل هذه الارادة واقع ايضا كما تضمنت
التورية عن عتق العبد فقد ورد فيها ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه
ويستخدم ابدا وفي موضع آخر في هذا المقام يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم من القول الثاني ان المراد بالابد في القول الاول
طول الزمان والا يلزم كذب الاول او الثاني وهو باطل واما المصلحة تختلف باختلاف الازمان هذا ايضا جواب
عن احتجاجهم تقريره انه لو وقع النسخ فاما ان يكون لمصلحة ظهرت الآن ولم تكن ظاهرة من قبل لزم البداء وهو
الظهور بعد الخفاء وهو محال عليه تعالى وان لم يكن لمصلحة فيلزم العبث في شانه تعالى وهو ايضا محال تقرير الجواب ان
المصالح لما كانت مختلفة بحسب اختلاف الازمان كما ان شرب الدواء في وقت مصلحة وفي وقت آخر مفسدة
فقد يتجدد وتحدث مصلحة لم تكن موجودة وهي تقتضي نسخ الحكم لا انه يتجدد ظهور المصلحة والعلم بها حتى يلزم البداء
والعبث كما ان الطبيب العالم بالادوية يداوي المريض فيتجدد له ان هذا الدواء في هذا الوقت مصلحة للمريض
وذاك في الوقت الآخر مصلحة له فهذا لا يلزم انه يكون الطبيب حين تجويزه الدواء المناسب للوقت ونسخه
الدواء السابق الغير المناسب لهذا الوقت غير عالم بهذا الدواء المناسب للوقت حين تجويزه الدواء السابق ومنها
ان الحسن والقبح غير لازمين للافعال بل يختلفان باختلاف الازمان والمصالح وبهذا اندفع ما قيل انه لو كان
الفعل حسنا فالقبح المنهي عنه وان كان قبيحا فالقبح الامر به ووجه الدفع ظاهر لما عرفت من اختلافهما بحسب المصالح ومن
سائر شبههم ظاهرة الدفع او تهافته انه تعالى عالم بعدم استمرار الحكم وبانه ينتهي في وقت كذا فيكون الحكم معناه
موقتا بهذا الوقت غير قصد في هذا الوقت ليس بنسخ بل هو انتهاء لمدة الحكم والجواب انه تعالى عالم باستمرار الحكم
الى وقت النسخ وبارتفاعه بنسخه وهذا العلم لا ينافي النسخ لان النسخ هو رفع الحكم الذي تعلق استمراره بعلم بالنسبة الينا لا بالنسبة اليه
فصل لا خلاف في جواز نسخ الشيء بعد حضور وقت العمل وحصول التمكن من فعله سواء فعل او لم يفعل
لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته والتمكن من اداء الفعل قال السيد المرتضى والشيخ
والعلامة والمعتزلة بانه لا يجوز وعليه الصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية وبعض الحنابلة وهو المختار
لشيخنا صاحب المعالم والقوانين وقال المفيد رحمه الله والحاجبي واكثر الاشاعرة نعم اي يجوز فالاول

اى القائل بعدم الجواز لزوم البداء اى ظهور الشئ بعد خفائه ومرجعه الى ظهور الخفاء فيما قصد اليه وهو محال على
الله تعالى تقرير الدليل لو جاز النسخ قبل حضور وقت العمل لزم البداء على الله سبحانه وجه الملازمة ان شرائط تحقق البداء
اربعة اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهى متحققة على تقدير جواز النسخ قبل الوقت بخلاف ان يقول الشارع
فى اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم نسخ ذلك الحكم قبل مجئ وقت الغروب فقال عند الزوال
مثلا لا تصلوا عند الغروب شيئا فالفعل هو الصلوة والوجه هو الوجوب والوقت هو الغروب والمكلف
هو الذى امر فكل ذلك متحقق ولم يقصر المكلف ايضا فى اتيان المامور به ومع ذلك نهى عنه الحكيم فلا بد ان يكون النهى
لمصلحة ظهرت له بعد الامر ولم تكن ظاهرة من قبل حين الامر هذا هو البداء وهو محال عليه تعالى واجيب بمنع لزوم
البداء لاحتمال كون النسخ قبل التمكن لمصلحة اخرى كامنة فى الازل مثل ابتلاء المكلف وامتحانه فى عزم الطاعة
وعدمه وفى الاعتقاد والايمان به وهو من الطاعات او تعلق الامر بمتعلق النهى دليل آخر للدعوى حاصله
انه لو وقع النسخ قبل حضور وقت العمل لزم تعلق الامر بنفس ما تعلق به النهى وهو محال لان الامر يقتضى كون
المامور به حسنا فاذا جاء النهى الناسخ بعده يدل على قبحه فيكون الشئ الواحد حسنا وقبيحا وهو باطل لاستلزام
التكليف بما لا يطاق واجيب عنه بجواز كون الشئ مامورا فى وقت منهيا عنه فى وقت آخر فانه لا محذور
فى التكليف ولا فى تعلقه بل رفع احد التكليفين بالآخر وان حسن الفعل المامور به قبح المنهى عنه او قبح
الفعل قبح الامر هذا ايضا دليل الدعوى يعنى الفعل المامور به ان كان حسنا فيكون النهى عنه قبيحا وان كان
قبيحا فالامر به قبيح والا يلزم اجتماعهما فى شئ واحد وهو باطل ح فيه ما فى الثانى وللثانى اى دليل القائل
بالجواز وجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وهو عام شامل لمحو الامر او النهى قبل حضور وقت العمل وبعده
واجيب عنه بان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نم انه شاء ومثل هذا لقيام البرهان على استحالته والثانى
عود الخمسين الى الخمس روى انه تعالى امر النبى ص ليلة المعراج بخمسين صلوة فاشار اليه موسى ع بالرجوع
وقال امتك ضعيفة فاستنقص الله ينقصك فسئل الله تعالى ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقى
خمس صلوة ثم قال موسى ع فاستنقص فقال النبى انى استحيى ربى فتقررت الخمس فهذا النسخ قبل حضور وقت
العمل فانه لم يخبر بالنسخ واجيب عنه بمنع صحة الرواية لما فيها الطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة فى الاوامر
المطلقة وايضا ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل النسخ قبل علمهم وتمكن ان يقع
مثل ما سيجئ فى ذبح اسمعيل بان العود من الخمسين الى الخمس لاجل ان مطلوبه تعالى كان ايقاع الخمسين ثم استقر

بل كان مطلوبه من بدو الامر ايقاع الخمس وانما امر بالخمسين اظهار الجلالة قدر النبي ص وابانة بانه ص عزيز عظيم
مستجاب الدعوة عنده فلا يلزم النسخ قبل الوقت ولا القدح في الرواية كما قدحها صاحب المعالم فانه لو
كان عالما بان الخمسين ترجع الى الخمس بتحريض موسى ع ومطلوبه نعم ايضا كان الخمس لكن امر النبي ص بالخمسين
لعظمة شانه واظهار انه ص مستجاب الدعوة كما عرفت ولا طعن على النبي ص بمثل ذلك المراجعة فان المولى اذا
امر بشي لمصلحة فاعتذر العبد به لا استنكافا ولا استكبارا بل خاشعا متضرعا فحينئذ لا طعن على العبد فان قلت
ان المولى عالم بان بادي هذا العذر العبد فيكون الامر عبثا قلت ص ان المولى عالم بذلك لكن امر
العبد اظهار العظمة شان العبد وقربه ومنزلته الى المولى ليعلم غير العبد انه مستجاب الدعوة بالنسبة الى
المولى وله عظمة وشان عند المولى فلا يلزم العبث بالامر والثالث نسخ تقديم الصدقة على النجوى اي انه تعالى
امر بالصدقة قبل المناجات مع الرسول ثم نسخ قبل فعل الصدقة واجيب بالمنع عن ذلك لو نوقع بعد
حضور وقت العمل لما روي ان عليا ع ناجى بعد تقديم الصدقة والرابع نسخ ذبح اسمعيل يعني انه تعالى امر
ابراهيم ع بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ قبل الفعل واجيب عنه بان ابراهيم ع ما كان مامورا بالذبح بل بالمقدمات
وفيه ان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما يستفاد
من المقام في الآية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لا امتنع ذلك من شيخ
وغير ذلك من القرائن الدالة على انه كان مامورا بالذبح لا بمجرد المقدمات مع انه لا يستحق لعظم شانهما وغير ذلك
لهذا المدح العظيم فالجواب ان هذا الامر كان ابتلائيا لامتحان ابراهيم واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس
لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا حتى يلزم النسخ قبل الفعل وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القرائن
دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين والانقياد لكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل
المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وفيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ازهاق
الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا مسرح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة في ضمن
فرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد للنسخ هكذا صرح به المحقق القوانين سكنه الله في اعلى عليين و
الخامس مساواة النسخ قبل حضور وقته الرفع بالموت فالمصدر مضاف الى مفعوله والفاعل محذوف
والجار متعلق بالرفع حاصله ان نسخ التكليف قبل حضور الوقت مساو لرفع التكليف بالموت لاشتراكهما في
قطع تعلق التكليف عن المكلف فكما جاز رفع التكليف بالموت يجوز نسخه قبل الوقت لمساواتهما واجيب

Scanned by TapScanner

بنسخ التكليف لمن حصل العلم به قبل حضور وقت العمل ؟ السادس كل نسخ كذلك يعني كل نسخ يكون قبل وقت
الفعل وبعده لا يتصور النسخ لان بعد الوقت ان اتى المكلف المامور به فقد اطاع وان تركه عصى فلا نسخ فلو
بطل النسخ قبل الوقت بطل النسخ بالكلية وهو باطل ورد بوجهين الاول النزاع فيما قبل الوقت الذي قدره
الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل انما هو وقت مباشرة الفعل واين احدهما من الآخر والثاني ان الكلام
فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف وليس كل نسخ كذلك لجواز النسخ بعد التمكن وقبل الفعل
فلا يحصل الالزام والحق ان المعترض على كل من الفريقين مستظهر اي قوي **فصل** ينسخ الكتاب
والسنة متواترة واحادا بالمثل اي كل واحد منهما ينسخ بمثله فالكتاب ينسخ بالكتاب والسنة المتواترة
بالمتواترة والاحاد بالاحاد والكتاب ينسخ بالمتواترات اي بالسنة المتواترة وهي اي المتواترات
تنسخ به اي بالكتاب وفي جميع ذلك لم يعرف مخالف من اصحابنا رضوان الله عليهم وجمهور اهل
الخلاف واتفقوا ما فيه ايضا الا من شذ منهم كالشافعي ومن تبعه كاحمد بن حنبل وغيره منع نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة مستندا الى قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها اسند الله تعالى الاتيان
الى نفسه تعالى ويعني كون المأتي بخير او مثل الآية المنسوخة والسنة ليست من كلام الله تعالى بل هي
كلام الرسول وايضا ليست خيرا من القرآن ولا مثله فكيف ينسخ الكتاب بالسنة التي هي غير القرآن
وغير كلامه تعالى والجواب ان الحكم الناسخ خير او مماثل للمنسوخ لمصالح المكلفين ليس المراد ان ما ينسخ
به الكتاب خير منه او مماثل له واسناد الاتيان الى نفسه لا يدل على عدم نسخ القرآن بالسنة باحدى
من الدلالات الثلث لان الكتاب والسنة كلاهما من عند الله لانه هو ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى واستند ايضا بقوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فهذه الآية تدل على عدم تبديل القرآن والنسخ
تبديل فلا يكون جائزا والجواب الآية تدل على انه ليس للرسول ان يبدل لفظ القرآن من
تلقاء نفسه ولا تدل على منع تبديل الحكم بالسنة التي هي ايضا كلام الله تعالى بالوحي لا من تلقاء نفسه
الرسول لا ينسخ احدهما اي الكتاب والسنة باحادها اي باحاد السنة يعني بالخبر الواحد كما عليه الاكثرون
واستدلوا بان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني و
ادعي ببعض الاحاد عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل مقدوح بما مر في مبحث التخصيص

Scanned by TapScanner

اذ القدر المسلم قطعية من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع لا انتهائها على التابيد فلا نقطع به مع انه لو صرح
بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن
بخبر الواحد يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب او السنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه
خبر الواحد فلا مانع من العمل به هكذا صرح به المحقق القوانين اسكنه الله غرف على عليين وخلاصة النزاع والمرجح
قليل عندنا السند ورسله وشرذمة من العامة جوزه واذ قد ثبت ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ والاول على صيغة
المعلوم والثاني على صيغة المجهول او بالعكس اي الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعلم انهم قد اختلفوا
في جواز نسخ الاجماع وهو نسخ به ومبنى الخلاف على انه هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون من الجمهور
على عدم تحقق الاجماع الا بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لانه ان كان قوله فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول الجميع
فثبت تحقق الاجماع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لا قبله فحينئذ لا يجوز ان يكون منسوخا ولا ناسخا واما عدم جواز كونه منسوخا
فلان الناسخ اما الكتاب او السنة والمفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يكون متأخرا واما الناسخ
الاجماع فلا بد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على
خلاف النص وان كان قياسا فيكون الاجماع الثاني باطلا لكونه على خلاف النص اما عدم جواز كون الاجماع
ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلامتناع انعقاد الاجماع
على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالذات لما مر فلا نسخ هذا ما ذكره العامة واما اصحابنا
فالسيد علم الهدى ادعى اجماع الامة على عدم كون الاجماع ناسخا ولا منسوخا واحتج على ان الاجماع دليل
عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يكون النسخ فيما يكون مستنده العقل وحكى المحقق عن بعض متأخرين
ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق وفي هذه الوجوه
اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول هو
المعصوم ولما كانت الحجية فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكذلك
يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي صلى الله عليه وسلم وقال بعض محققي المتأخرين
في القوانين تبعا للمحقق بالجملة ان دعوى الاجماع على عدم جواز نسخه والنسخ به كما ادعاه السيد مشكل و
ان حجية الاجماع عندنا لكشفه عن قول المعصوم فلا حاجة الى مستند آخر فالقول بان الناسخ هو المستند لا نفس
الاجماع كما حكي عن البعض ضعيف والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وما بعده كما يظهر من ادلة

اتفقناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا او منسوخا فهي محصله والى هذا اشار بقوله الا ان تحقق اي الاجماع قبل
انقطاع الوحي فينسخ باية نزلت بعده وقد عرفت تحقق الاجماع عندنا في زمن النبي وما بعده و يجوز نسخ التلاوة
لا الحكم و بالعكس اي نسخ الحكم دون التلاوة و نسخهما معا اي قد ينسخ التلاوة والحكم معا ايضا فهذا ثلث صور الاول
اما نسخ التلاوة دون الحكم فمثاله ما روي بطريق الاحاد انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الحق فنسخ تلاوته مع بقاء حكمه واما نسخ الحكم دون التلاوة فمثاله آية العدة الدالة على الاعتداد بالحول
ثم نسخت باية التربص باربعة اشهر وعشر فنسخ الحكم المستفاد من الآية الاولى مع تلاوتها واما نسخ التلاوة والحكم
معا فلما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فنسخ تلاوتها وحكمها معا واعلم انه قد اختلف في انه
هل يجوز النسخ بحكم هو اشق من المنسوخ ام لا فالاكثر على جوازه ومنعه الشافعي واختار المصنف الاول فقال ويجوز
اي النسخ بالاشق الاثقل اي بحكم هو اشق واثقل من المنسوخ كعاشوراء برمضان فان صوم عاشوراء كان واجبا ثم
نسخ ووجب صوم شهر رمضان ولا ريب في ان صوم شهر واحد اشق واثقل من صوم يوم واحد وكنسخ الكف عن الجهاد
بالكفار الثابت بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين باية الجهاد ولا ريب ان الجهاد اشق من الكف ولم يتعرض لجواز النسخ
بالاخف والمساوي لعدم وقوع الخلاف في جوازهما ولانه لو جاز بالاشق لجاز بالاخف والمساوي بالطريق الاولى
احتج المانع بقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والتكليف بالاثقل خلاف التخفيف
واليسر واجيب اولا بان المراد بالتخفيف تخفيف الحساب وباليسر تكثير الثواب وثانيا بانه مجاز باعتبار الاول
لان التكليف بالاثقل يوجب التخفيف في الآخرة من تخفيف الحساب وتكثير الثواب وفي كليهما نظر كما لا يخفى
وثالثا ولو سلم فالمراد التخفيف واليسر مهما امكن ولما اختلف المصالح باختلاف الازمان والاحوال فاقتضت
التكليف بالاثقل وتلك المصالح لا تحصل بالتكليف بالاخف واحتج ايضا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات
بخير منها او مثلها والتكليف بالاثقل بعد الاخف ليس خيرا منه ولا مثله واجيب عنه بان الاثقل خير من الاخف
في الآخرة لكثرة الثواب في الاثقل لان افضل الاعمال احمزها و يجوز النسخ لحكم بلا بدل اي بغير ان يكلف
ببدل ذلك الحكم المنسوخ كاية الصدقة فانها تدل على تقديم الصدقة عند مناجات الرسول ثم نسخ ذلك الحكم
ولم يكلف ببدله اتفاقا واحتج المانع بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانها تدل على كون
الناسخ خيرا او مثلا للمنسوخ ولو لم يكن للمنسوخ بدل فلا يتحقق الخيرية ولا المثلية لانهما فرع الوجود والتحقق
للبدل والجواب ان الآية لا تدل على عدم جواز النسخ بلا بدل نعم تدل على انه لو كان للمنسوخ بدل كان خيرا منه

او نسخه ولا یلزم من ذلک وجوب البدل والخلاف انما هو فیه او بیفیه النسخ بلا بدل ایضا خیر للمکلف لمصلحة تعلمها
الا هو ویجوز نسخ الحکم مع قید التابید فیه مثل ان یقول الشارع صوموا ابدا ثم نسخه وعلیه الجمهور ومنعه قوم لنا ان
لفظ التابید کلفظ العام فکما ان لفظ العام یستغرق جمیع الافراد المندرجة تحته ویجوز تخصیصه واخراج بعض الافراد
عنه کذا التابید یستغرق کل الزمان المستقبل ویجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ یدل علی النسخ والجامع هو الحکمة
الداعیة الی التخصیص ولا تناقض کالتخصیص اشارة الی جواب استدلال الخصم تقریره ان النسخ مع قید التابید
یستلزم التناقض لان التابید مقتضاه الدوام والاستمرار والنسخ ینفی الدوام فکان متناقضا غیر جائز
علی الله سبحانه وحاصل الجواب ان لفظ التابید کلفظ العام کما عرفت آنفا فکما لا تناقض فی العام بالتخصیص
کذا لا تناقض فی التابید ایضا بالنسخ لعدم الفارق ولیس للمخالف لهذه المسائل ما ای دلیل یعتد به وفی
بعض الشروح فکان للمخالف للمخالفین وفی بعض النسخ للمخالفة ای الفرقة المخالفة والمال فی الکل واحد
فائدة یعرف الناسخ اما بتنصیص من الشارع صراحة کان یقول هذا ناسخ لذلک او بما یؤدی الی التنصیص
کما فی قوله کنت نهیتکم عن زیارة المقابر الا فزوروها وکنت نهیتکم عن ادخار لحوم الاضاحی الا فادخروها
او بالاجماع علیه واما بالعلم بالتاخر لضبط التاریخ واذا حصل التضاد ولم یعلم النسخ باحد الوجوه المذکورة فیجب
التوقف لا التخییر کذا افید المنهج الرابع فی الاجتهاد والتقلید الاجتهاد لغة مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد
بالضم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والمعنیان للفظین منقولان عن الفراء وعلی ذلک
یکون معنی اجتهد فی الشیء لغة هو انه اتی به وفعله بقدر طاقته ووسعه او ارتکب المشقة ومعنی الاجتهاد فیه اتیانه
بقدر الطاقة والوسع او ارتکاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترک اللفظی القابل للمعنیین وانما لم یطلق
علیه المشترک اصطلاحا لاختلاف المبدا فی المعنیین فلا اشتراک لا فی البنیة ولا فی المادة اما فی الهیئة فظاهر واما فی
المادة فلانها مختلفة بالنظر الی المعنیین کلفظ المختار هکذا صرح به محقق الفصول بط وفی الاصطلاح والعرف
الاجتهاد ملکة والمراد بها الهیئة الراسخة وغیر الراسخة یسمی حالا یقتدر بها ای بتلک الملکة علی استنباط الحکم
الشرعی من الاصل المشتمل علی ذلک الحکم والمجرور متعلق بالاستنباط فعلا او قوة قریبة منه ای من الفعل بان
یتهیا له جمیع ما یحتاج الیه من الاسباب کالکتب العلمیة وغیرها وتقدم تحقیق ذلک فی صدر الکتاب ثم قوله
ملکة اخراج من استنبط بعض الاحکام عن ادلتها بالفعل من غیر ان یحصل له ملکة بل یکون حالا انه بذل
لیس اجتهادا وکذا من حفظ جملة من الاحکام تلقینا وعرف مع ذلک ادلتها بعد حصول الملکة معه وفیه

يستلزم ان اطلاق الاجتهاد منحصر في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون الا ان يقع هذا التعريف للملكة الاجتهاد لا الحالة ويدل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة تعبير لفظ المجتهد فيها وفيه منع الملازمة بينه وبين الملكة ثم اللام في قوله الحكم للجنس فيدخل التجزي و تعقيب الحكم بالشرعي لاخراج الحكم العقلي او الحسي فان ملكة استنباطه لا يسمى اجتهادا وبالفرعي لاخراج الشرعي الاصلي كمسائل علم الكلام ومسائل اصول الفقه وبقوله من الاصل خرج الضروري كالصلوة والزكوة فان وجوبهما ضروري لا حاجة فيهما الى الاستنباط وقوله فعلا او قوة قريبة ليخرج من له قوة بعيدة فانه لا يسمى مجتهدا كالعامي فان له ايضا قوة الاجتهاد وان كانت بعيدة وليدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى الالتفات ونحو ذلك ثم ان هذا القيد لمجرد التصريح بما علم من لفظ ليقتدر لئلا يتوهم ان المراد به الاستنباط الفعلي ولا حاجة اليه لان قوله ليقتدر يغني عنه اذ المتبادر من الاقتدار هو المعنى الاعم الشامل للاقتدار بالفعل او بالقوة القريبة وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط فيه حتى يبرز وقد ادرج البعض قيد الظني في التعريف لاخراج استنباط القطعيات لعدم الاجتهاد فيها وفيه ان المجتهد قد يحصل له القطع بالحكم من الدليل والمراد بعدم الاجتهاد في القطعيات انها من حيث كونها قطعيات لا يجري فيها الاجتهاد لاستغنائها عنه لا ان بالاستدلال ايضا لا يحصل القطع وقد مر في صدر الكتاب فتامل وعرف العلامة الاجتهاد في النهاية هكذا استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فهو بمنزلة الجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وما بعده مميز للاصطلاحي من اللغوي وبقوله في طلب الظن خرج استفراغ الوسع في طلب القطع كوجوب الصلوة وغيرها وفيه ما عرفت وبقوله الشرعية خرج الاجتهاد في العقليات والحسيات وقوله بحيث قال في الحاشية ذكر هذه الحيثية لاخراج اجتهاد من اذا استفرغ وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه لا ينتفي عنه اللوم بسبب تقصيره في تحصيل الشرائط التي لا يجوز العمل بالظن الا بعد حصولها انتهى وما قال الشارح الخونساري يخرج بهذا القيد اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا فهو غفلة عنه من معنى استفراغ الوسع لانك قد عرفت انه عبارة عن بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فاجتهاد المقصر قد خرج

Scanned by TapScanner

باستفراغ الوسع فلا حاجة في اخراجه الى قيد زائد نعم ما ذكره المصنف في الحاشية من ان الحيثية لاخراج العامي موجود
في تعريف الحاجبي الاجتهاد بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وفوائد القيود ظاهرة مما سبق
والتقييد الشرعي بالفرعي كان لا بد للحاجبي لاخراج الاصول كما فعل المصنف وما قال الشارح الجرخوشي ان قيد
الحيثية معتبر في الفقيه فالمعنى استفراغ الفقيه من حيث هو فقيه فلا حاجة الى قيد شرعي ويخرج ايضا الاحكام
الاصلية غير مرضي اذ اعتبار مثل هذه التكلفات في الحدود غير خفي بتقرير و اقتفى اي الحاجبي في الحد العلامة
في التهذيب ولما كان يرد على هذا التعريف انه يستلزم الدور لان الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها وهو المجتهد فقد توقف الاجتهاد على نفسه هذا هو الدور فاشار المصنف الى دفعه بقوله وقد يراد بالفقيه من
مارس الفن اي فن الفقه بحيث لم يحصل له ملكة استنباط الاحكام من الادلة وليس المراد بالفقيه معناه الاصطلاحي
اي المجتهد حتى يرد النقض بالدور واردنا بالفقيه ذلك احترازا عن الاجنبي اي الاجنبي عن الفقه بالكلية
كالمنطقي البحت لبعيد عن الاستنباط اي استنباط الاحكام وفي هذا الجواب ان ارادة ممارس الفن من الفقيه
مجاز ولا بد في التعريفات الاحتراز عنه وايضا يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق
الاجتهاد اذ من قرا كتب الفقهية وزاول رؤوس مسائلها او قرا بعض كتب الفقه الاستدلالية ايضا ولكن
لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا وايضا الاحسن ان يقال اذا كان هذا التعريف
لمطلق الاجتهاد وخطه فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجد القوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل
هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال نظره والقاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا
الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام
الناشية من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج
الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه مجتهد كما صرح به المحقق القوانين ومنتقضان اي تعريف
العلامة في النهاية وتعريف الحاجبي طردا اي منعا بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط فان من استفرغ
وسعه لكنه عجز عن الاستنباط لعدم وجود قوة رد الفرع الى الاصل فيه وهي المسماة بالقوة القدسية فيصدق
عليه التعريف الاجتهاد ولانه لم يقصر في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد ومع انه ليس مجتهدا وفيه ما لا يخفى
او خرج في تعريف العلامة نحو جعل هذا الشخص ايضا فانه وان لم يقصر في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد

Scanned by TapScanner

لكن لما لم يكن له قوة رد الفرع الى الاصل التي هي شرط في الاجتهاد فباستفراغه لا ينتفي اللوم عنه لكونه مقصرا في تلك
القوة فلا يكون مجتهدا وكذا في تعريف العلامة يراد بالفقيه صاحب الاستعداد الواجد لتلك القوة كما بيناه
فلا ينتقض التعريفات طردا هذا واما التقليد فلم يتعرض المصنف لمعناه لكون البحث عنه في مقابلة الاجتهاد
تطفليا فهو عبارة عن العمل بقول الغير بدون قيام الحجة كاخذ العامي بقول مثله واما الرجوع الى النبي ص
والامام ع فليس بتقليد لدلالة المعجزات والنصوص على وجوب الرجوع الى قولهم وهكذا الرجوع الى قول المجتهد
لدلالة الاجماع والاحاديث الكثيرة عليه وكذا الرجوع الى الاجماع ورجوع القاضي الى العدول ليس
تقليدا لقيام الحجة عليه وتسمية ذلك تقليدا ايضا بحسب العرف كما هي في عرف الفقهاء واخذ العامي
بقول المجتهد تقليد ولا مشاحة في الاصطلاح والتجزي في الاجتهاد جائز والمراد به من حصل له ملكة الاجتهاد
في بعض المسائل بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استنباط
بعض المسائل من الماخذ فقط دون غيره لعثوره على ادلته وعلمه بان لا معارض لتلك الادلة واما
تجزي الاجتهاد بمعنى الاجتهاد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بتجزي الاجتهاد اذ لم يوجد
المجتهد المطلق اصلا اذ من المحال العادي وجدان عالم مجتهد في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل
الفقهية غير متناهية تتجدد يوما فيوما هكذا صرح به بعض المحققين ايضا فالتجزي الذي وقع الخلاف فيه هو
المعنى الاول فذهب العلامة في النهاية والتهذيب والشهيد في الذكرى والدروس والشهيد الثاني في
بعض كتبه كما هو المنقول عنه وكثير من العامة كالغزالي من الشافعية وابن همام من الحنفية الى جواز التجزي
وهو المشهور بين العلماء ومنعه جماعة والحاجبي الى التوقف والقول المشهور هو الاقرب واختاره المصنف
واستدل عليه بقوله لرواية ابي خديجة عن الصادق ع روى الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه
الفقيه عن الامام بالحق الناطق جعفر الصادق ع ١٢ انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم الى اهل الجور ولكن انظروا
الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وجه الاستدلال
بهذه الرواية ان قوله شيئا نكرة في مقام الاثبات وهي لا تعم فيصدق على من يعرف بعض الاحكام انه يعلم
شيئا من قضاياهم عليهم السلام وما قال الشارح المستدل على ان الرواية ليست نصا على جواز التجزي لا يقدح
في الاستدلال لان عموم قوله انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا شامل للمتجزي وغيره ولا يخفى
اثبات الاحكام بالعمومات بل هو المعمول به للعلماء وما قال الشارح الحرفوشي من انه ليس في الرواية ما يدل

Scanned by TapScanner

جواز التجزی فهو عجیب منه لما عرفت واعترض ایضا علی الرعایة بان المراد بالعلم بشیء من القضایا انکان
هو العلم الشامل للظن المعلوم حجیته فالمنکر للتجزی یدعی ان ذلک الظن لا یحصل الا لمن احاط بمدارک
جمیع المسائل وهو المجتهد المطلق وان کان المراد بالعلم العلم الحقیقی الجازم المطابق للواقع فالنزاع انما هو
فی ظن المتجزی لا فی علمه اقول علی کلا التقدیرین یثبت المطلوب اما علی الاول فلان من احاط بمدارک
بعض المسائل واستفرغ وسعه فی استنباطها یحصل له الظن بالحکم بلا ریب ودعوی ان حصول ذلک
الظن انما هو فی المجتهد المطلق مکابرة کما یشهد به الوجدان واما علی الثانی فنقول لما انسد باب العلم
فیکفی حصول الظن باستفراغ الوسع فی مدارک المسئلة والا یلزم التکلیف بالمحال کما مر ولفرض المساواة
بین المتجزی والمطلق فی الاطلاع علی دلائل الحکم فلا فرق حاصله کما ان المجتهد المطلق یحصل جمیع دلائل الحکم
بالاستقصاء ویعمل علیه کذلک المتجزی ایضا یحصل جمیع دلائل الحکم بالاستقصاء فهما متساویان فی الاطلاع
علی الدلائل فکما جاز العمل للاول فی ذلک الحکم کذا یجوز للثانی ایضا بلا فرق وما قیل ان الدلائل التی
یفرض جهل المتجزی عنها یجوز تعلقها بالحکم الذی اجتهد فیه فلا یحصل له ظن الحکم لاحتمال ان یکون الدلائل المجهولة
مانعة عن الحکم فهو مدفوع بان المفروض حصول جمیع ما هو دلیل فی المسئلة بحسب الظن وعدم تعلق غیره بها
واعترض صاحب المعالم علی الدلیل بانه قیاس غیر جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هی القدرة
علی الاستنباط او وجود المدارک لاحتمال کونها هی القدرة الکاملة بل هو اقرب الی الاعتبار لکونها ابعد
من الخطاء وفیه ان حال الاستدلال هاهنا ان الدلیل العقلی الذی قام علی عمل المجتهد المطلق علی ظنه فهو قائم
علی عمل المتجزی ایضا علی ظنه فلا قیاس وایضا اورد علی الدلیل بان فرض المساواة بین المتجزی والمطلق
ممنوع لنقصان المتجزی عن المطلق لعدم اطلاعه علی جمیع ما اطلع علیه المجتهد فاجاب عنه بقوله ونقص عن
المطلق غیر قادح کالعالم والاعلم حاصله ان نقص المتجزی عن المطلق لا یقدح فی اجتهاد المتجزی فان المتجزی
والمطلق سواسیان فی المسئلة التی نظر فیها المتجزی کما ان اجتهاد المجتهد العالم لا یقدح فیه اجتهاد المجتهد
الاعلم فانهما یعملان علی اجتهادهما کذا المتجزی ایضا یعمل علی مقتضی اجتهاده فلو کان بین اجتهاد المتجزی و
المطلق فرق بان لا یجوز للمتجزی العمل علی اجتهاده بل لا بد له تقلید المطلق لکان بین اجتهاد العالم والاعلم
ایضا فرق ولا بد للعالم تقلید الاعلم ولم یقل به احد وتوهم الدور باطل هذا جواب عن قولهم لو جاز التجزی
فی الاجتهاد لزم الدور وتقریر الدور بوجوه والاوضح منها ان المتجزی اذا اجتهد فی مسئلة فصحة اجتهاده

Scanned by TapScanner

موقوفة على جواز التجزي في الاجتهاد وجواز التجزي في الاجتهاد موقوف على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد والا كيف يجوز التجزي فهذا هو الدور والجواب ان توهم الدور باطل ووجه بطلانه ما اشار اليه بقوله اذ الاجتهاد المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع لا في الاصول اذ لا خلاف في جواز تجزي الاجتهاد في الاصول والحاصل ان الخلاف انما وقع في التجزي في الاجتهاد في المسائل الفقهية فصحة اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوفة على جواز التجزي وجواز التجزي ليس موقوفا على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة جواز التجزي في المسائل الفقهية حتى يلزم الدور بل هو موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في المسائل الاصولية وهو جائز لا خلاف فيه فاختلفت الجهتان فلا دور وبالجملة صحة اجتهاد المتجزي في المسئلة الفقهية موقوف على جواز التجزي في الاجتهاد وهو مسئلة اصولية موقوفة على دليلها الذي استدل به عليه لا على جواز التجزي في المسئلة الفقهية

فصل احكام النبي المراد بها الاحكام الشرعية الدينية لا الدنيوية ليست عن اجتهاد باجماعنا معاشر الامامية وقد وافقنا على ذلك الجبائيان خلافا لسائر المخالفين فجمهورهم اجازوا له الاجتهاد وهو قال الآمدي والحاجبي بوقوعه وانكره قوم وتوقف الغزالي واكثر المحققين منهم ومنهم من يجوز ذلك في امر الحروب دون الاحكام الشرعية وخص بعض المتاخرين منهم محل الخلاف بالاحكام الصادرة عنه بطريق الفتوى ونقل الاجماع على الجواز والوقوع فيما صدر بطريق القضاء وفصل الخصومات ونقل عن السيد في الذريعة الجواز عقلا دون الوقوع والدليل على ما قلنا معاشر الامامية الاجماع كما عرفت والاتفاق قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر في ان ما ينطق به النبي فهو ناش عن الوحي الالهي لا الهوى النفسي فلا يكون اجتهادا فانه قول بالرأي لا بالوحي وقد اجاب عنه المخالفون بجوابين الاول ان الآية لرد ما كانوا يقولون في القرآن من انه افتراء لا مطلقا فيكون الآية مخصوصة بالقرآن وليست بعام فلا تدل على عدم جواز الاجتهاد والجواب انه قد عرفت فيما تقدم ان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولم يتعرض المصنف بجواب هذا الدليل لكونه ظاهر الدفع في غاية السخافة والثاني ان الآية لا تدل على نفي الاجتهاد لجواز كونه متعبدا بالاجتهاد بسبب الوحي اليه بذلك فلا يكون نطقه عن الهوى حينئذ بل يكون بالوحي ايضا كما زعم الحاجبي واجاب عنه بقوله والوحي اليه ان يجتهد لا يجعل ذلك الوحي المنطق هو هو اي بالاجتهاد وحيا كاجتهادنا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على تعميم فانهم استدلوا على وجوب الاجتهاد علينا بهذه الآية فلو كان الاجتهاد الذي فعله النبي بسبب الوحي وحيا لكان اجتهادنا ايضا

فعلناه ايضا وحيا لانه وقع ايضا بوحي الهي وهو قوله تعالى فاعتبروا ولم يفعل باحد فكيف نقول بذلك والحاكم عليه
السلام بعصمته عن الخطاء فاحكامه تكون قطعية لا اجتهادية هذا دليل آخر على المطلوب حاصله ان النبي عليه
بانه معصوم عن الخطاء فيكون احكامه قطعية لا اجتهادية لان الاحكام الاجتهادية قد تكون قطعية وقد تكون
ظنية وقد تكون خطاء وقد تكون صوابا وهذا ينافي العصمة قال الشارح رحمه الله محصله ان قطعية الاحكام لعلم النبي
بانه معصوم لا ينافي تعبده بالاجتهاد لجواز ان يكون الظن بالنظر الى دليل والقطع بالنظر الى دليل آخر اقول
اذا كان الاحكام قطعية بسبب حصول العصمة فاي ضرورة داعية الى ان نقول انه متعبد بالدليل الظني
وترك الدليل القطعي مع كونه مخالفا لقوله تعالى اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير ولا شك
ان القطع خير من الظن وهذا اي كون احكام النبي قطعية بسبب علمه بانه معصوم يعم سائر المعصومين لاشتراكهم
في العصمة فيكون احكامهم ايضا قطعية ولانهم اخذوها بتعليم الرسول او الهام من الله سبحانه احتج الذاهبون
الى ان النبي كان متعبدا بالاجتهاد بوجوه الاول قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فقد عاتب الله تعالى
النبي عليه على الاذن فلا يكون احكامه عن وحي والا لما عاتبه على الاذن فعلم بهذا ان احكامه كانت بالاجتهاد واجاب
عنه بقوله وآية العفو تلطف كرحمك الله حاصله ان هذا الخطاب ليس الى النبي صلى الله عليه لان عصمته مانعة عنه ولو
سلم انه خطاب الى النبي عليه فنقول المراد به التلطف والترحم كما يقال للمخاطب رحمك الله واصلحك الله
من غير ان يخطر بالبال ان المخاطب ذنب او جرم وبالجملة انه لما ثبت بالدلائل القطعية العقلية و
النقلية عصمة النبي عليه فلا بد ان يكون محمل هذه الآيات مؤولة كما نؤول آية يد الله فوق ايديهم وآية
الرحمن على العرش استوى بعد ثبوت بساطته تعالى بالدلائل العقلية القطعية والثاني قوله تعالى وشاورهم
في الامر فالله سبحانه امر النبي عليه بالمشاورة وهي لا تكون الا فيما يحكم فيه بالاجتهاد ولا بالوحي اذ في الوحي
لا حاجة الى المشورة فاجاب عنه بقوله وآية المشاورة في غير المسائل الدينية حاصله ان المشاورة
ليست في الامور الدينية والمسائل الشرعية بل هي في الامور الدنيوية ومصالح الحرب ويمكن ان يقال
ان الامر بالمشاورة لتطييب قلوبهم حتى يكونوا ثابتي الجاش في امر الحرب لا للعمل بمشورتهم بل يعمل
انما هو على الوحي حالا اي واعلم يمكن المشاورة في غير المسائل الدينية بل يكون في المسائل الدينية
الشرعية كان النبي مقلدا لهم في تلك المسائل وهو خلاف موضوع الرسالة الثالث قوله تعالى و
استاذنوك في بعض شانهم فاذن لمن شئت لهم يدل على ان بعض الاحكام موكول على رايه فاجاب عنه

Scanned by TapScanner

ونمنع كون الاذن حكما شرعيا اى لا نسلم ان المراد بالاذن الاذن فى الاحكام الشرعية حتى يتم استدلالكم
بل المراد به الاذن فى غيرها من الامور العادية الرابع قوله ص لما امر اصحابه بالتمتع لو استقبلت من امرى ما استدبرت
لما سقت الهدى اى لو علمت اولا ما علمت آخرا من فضيلة التمتع لما سقت الهدى بل تمتعت فهذا الحكم شرعى
يدل على ان احكامه ص ليست عن الوحى بل بالاجتهاد اذ لو كانت بالوحى لما صدر منه ص مثل هذا الكلام الدال على
العمل بالاجتهاد فاجاب عنه بقوله والتخيير اولا فى سوق الهدى ثم الايحاء فضل التمتع ممكن حاصله ان يمكن ان يقال
قد اوحى اولا التخيير بين التمتع وسوق الهدى فاختار النبى ص سوق الهدى ثم بعده اوحى الله فضل التمتع
واولويته من سوق الهدى فقال النبى ص لو علمت اولا بالوحى ما علمت آخرا به لما سقت الهدى بل تمتعت
وامر الصحابة ايضا بالتمتع فصار سوق الهدى ايضا بالوحى كما كان الامر بالتمتع بالوحى لكن وحى الاول
مقدم على وحى الثانى فلا اجتهاد الخامس ما روى انه ص قال فى مكة يوم فتحها لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها
فقال العباس رض الا الاذخر فقال النبى ص الا الاذخر ومعلوم ان الوحى لم ينزل عليه ص فى ذلك الوقت
لعدم ظهور علامات الوحى فيكون استثناؤه ص بالاجتهاد ومعنى قوله ص لا يختلى اى لا يجتز نبتها الرقيق ولا يعضد
ما دام رطبا واذا يبس فهو حشيش ولا يقطع شجرها اذ الاختلاء الاقتطاع والخلا بفتح الاول وفتح اللام
الرطب من النبات الرقيق والواحدة خلاة والعضد باسكان الضاد القطع والاذخر بكسر الهمزة والخاء
نبات معروف عريض الاوراق طيب الرائحة يسقف به البيوت يحرقه الحداد بدل الحطب والفحم الواحدة
اذخرة والهمزة زائدة فاجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين الاول اشار اليه بقوله وكذا سرعة
الوحى باستثناء الاذخر ممكن والحاصل انه يمكن ان يقال لما قال النبى ص ذلك القول فاوحى الله سبحانه
بسرعة باستثناء الاذخر فاستثنى ص الاذخر وعدم نقل الرواة طريان علامات الوحى عليه ص لا يستلزم
عدم طريانها فى الواقع لجواز طريانها لكن لم ينقله الرواة وليس اى الوحى ابعد من سرعة الاجتهاد
لان فى الاجتهاد لا بد له من زمان تفحص الادلة وعدم تعارضها وغير ذلك وفى سرعة الوحى ليس كذلك فجوز
وقوعه دفعة والثانى هو قوله وسبق سماع العباس استثناءه اى الاذخر منه اى من النبى ص محتمل اى
يحتمل انه لما اوحى الله تعالى الى النبى ص باستثناء الاذخر فسمع العباس ذلك الاستثناء من النبى ص فسبق العباس
النبى ص بالتكلم ثم اعاده النبى ص ثانيا والسادس ان فى الاجتهاد مشقة وما فيه مشقة اكثر ثوابا عند الشرع
[illegible] على قدر نصيبك وافضل الاعمال احمزها اى اشقها فالاجتهاد هو المنصب الاعلى والفضيلة

Scanned by TapScanner

فلا بد من تحقق ذلك في النبي لكونه مجمع الفضائل فاجاب عنه اولا بقوله ورب فضيلة يترك لما فوقها اى
فوق تلك الفضيلة فحاصله انا نمنع كون الاجتهاد افضل من الوحي بل الوحي افضل من الاجتهاد ويجوز زيادة اشتغالهم
بالنسبة الى الاجتهاد كالخوف والخشية من الله حين نزول الوحي ورب فضيلة يترك العمل عليها لوجود فضيلة اعلى
منها فيعمل على الاخرى لزيادة الفضل فيها دون الاولى فلا نقص في حرمان النبي عن فضيلة الاجتهاد لحصول فضيلة اعلى
من الاجتهاد فيه وهو الوحي وما قال الشارح الخوشتي ان هذا الجواب لا يدفع استدلال المستدل ليس بشيء لما عرفت وثانيا
بقوله او الغرض اى ورب فضيلة يترك لغرض من الاغراض كحسم قول الطاعنين اى دفع قول الطاعنين بانه لو كان له وحي
لما اجتهد اى لو كان للنبي الاجتهاد لطعن الكفار عليه ويقولون لو كان للنبي وحي لما اجتهد فلهذا الغرض لم يجز له الاجتهاد
كما حسم اى دفع بالامية طعنهم اى طعن الكفار بالنقل من الكتب الالهية كالتورية وغيره لنبي كما
جعل للنبي امّيا لا قاريا وحرم عن فضيلة تعلم الخط لغرض ان يدفع طعن الكفار عليه بانه ينقل الاحكام والقصص
عن الكتب القديمة الالهية كالتورية وصحف ابراهيم وغيرها كذلك جعله محروما عن فضيلة الاجتهاد لدفع طعنهم فصل
ان العلماء قد اختلفوا في ان كل مجتهد مصيب ام لا وقد وقع النزاع ههنا في مواضع اربعة الاول في العقليات كما
مثل حدوث العالم ووجود الصانع ووحدانيته وارسال الرسل فجمهور المسلمين على ان المصيب فيها واحد نقل عليه الاجماع
والمخطي فيها ان كان نافيا للاسلام آثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ وابو عبيد الله بن الحسن العنبري
الا ان الجاحظ قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالغرض وزاد عليه العنبري وقال ان الكل مصيب والحق
ان المصيب واحد والباقي مخطي والا لزم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام وعدمها ووجود
المعاد الجسماني وعدمه وجواز الخرق وعدمه واما المخطي فهو آثم ام لا فالحق فيه ان المكلف ان قصر في بذل جهده في
تحصيل الحق فهو آثم وان لم يقصر في ذلك بل هو قاصر لا يستطيع زيادة الجهد فيما اجتهد فيه فهو غير آثم وان اخطأ الحق لكن
يجري عليه احكام الكفر ان اخطأ الاسلام كما صرح به العلامة القزويني والمحقق الجيلاني في الفوائد والقوانين
الدليل على ما اخترنا انه لو كان آثما بعد فرض كونه قاصرا لزم التكليف بما لا يطاق المخالف لقواعد العدل واما امكان
وجود القاصر فليس بمحال لعدم الدليل على عدم امكان وجوده والحس يجوز وجوده وعلى من يدعي عدم الامكان
اقامة البرهان والاجماع المنقول على ان المخطي آثم من دون التفصيل فليس بحجة في المسائل الكلامية
لانه بمنزلة خبر الواحد او نقول مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء والمجتهدين المطلعين على ادلة
المسائل نفيا واثباتا لا على التفصيل المطلق من يجتهد في دينه وان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه

بنفسه ولم يقصر دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل وكذا استدلال الجمهور بآية والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا فالكافر اذا جاهد في النظر بحيث ادى الى الاسلام لا محالة فاذا لم يهتد نظرا انه مقصر فيكون المخطئ آثما ممنوع
بان الآية مجازة ولو سلم عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن تفسير علي بن ابراهيم قوله جاهدوا فينا بانهم صبروا وجاهدوا
مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم اخرج الآية عن ظاهرها وعما نحن فيه مع ان ارادة الاجتهاد من لفظ جاهدوا
الذي ظاهره الوقوع بين اثنين مجاز خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل وكذا استدلال الجمهور بعموم الآيات الدالة
على ان الكفار في النار فيكون المخطئ آثما ممنوع بان المراد بهم الكفار المعاندون المقصرون الساترون الحق بعد ظهوره بل
قال بعض المحققين هو المراد من الكفر ولا تشمل عموم الآيات كل الكفار ولا يلزم الظلم على الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ابدا وان شئت التفصيل فارجع الى القوانين والضوابط فانهما قد قضيا الوطر في هذه المباحث لله درهما
الموضع الثاني للنزاع في الفرعية اي العقائد العقلية الفرعية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة
واستحباب التفضل والاحسان مما يستقل العقل بحكمها فالجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها ايضا واحد و
المخطئ فيها آثم والحق ان المصيب واحد لا يلزم اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدوان وعدمه و
نحو ذلك والمخطئ المقصر آثم واما القاصر فلما خطأه فلا اثم عليه لما مر والكلام في احتمال ذلك مع الجمهور في انه
بل يمكن ان يخفى امثال ذلك على احد فيكون قاصرا او لم يمكن خفاؤه فيكون الكل مقصرا وعلى تقدير امكان الخفاء
فلا معنى للحكم بالاثم على من اختفى عليه بلا تقصير واما الكلام في الامكان وعدمه فهو ممكن كما مر موجود غالبا
في مطلق الناس واما المجتهدون فلا يبعد في حقهم دعوى امكان الوصول الى الواقع دائما كما مر الموضع
الثالث للنزاع فهو في الفرعيات العمليات الضرورية كالعبادات والمعاملات فقالوا فيها ايضا المصيب
واحد وهو الحق واما لو اخطأ فيها فهل يأثم ام لا فالصواب فيه هو التفصيل المزبور من ان المقصر آثم والقاصر لا اثم
والخفاء في هذا المقام ممكن في غير المجتهدين وان كان نادرا واما المجتهدون المتفحصون فامكان الخفاء عليهم حين عروض
الشبهات بعيد ولو وجد فيجري عليه احكام المقصر كما صرح به بعض المحققين واعلم ان ما ذكرناه من عدم الاثم على
القاصر انما هو في احكام الآخرة واما في الدنيا فيجري عليه احكام الكفر الموضع الرابع فيما لم يكن عليه دليل قطعي
كسائر المسائل الاجتهادية فعند استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد وان اخطأ فلا اثم عليه بلا خلاف الا من بعض
لكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب اي كل مجتهد مصيب في حكمه او يخطئ فيه ايضا فقال ابو الحسن الاشعري والقاضي
ابو بكر من الاشاعرة وابو الهذيل العلاف والجبائي وابو هاشم واتباعهم من المعتزلة انه ليس لله تعالى حكم معين في الواقعة

من الوقائع بل حکمه تعالی فیها تابع لرأی المجتهد وظنه فما ادّی الیه اجتهاد المجتهد فهو حکم الله تعالی فی حقه وحق مقلدیه وهولاء هم المصوبون القائلون بان کل مجتهد مصیب غیر آثم وقال الاکثرون ان لله تعالی فی کل مسئلة من المسائل حکما معیّنا من اصابه فهو مصیب فلیس کل مجتهد مصیب بل المصیب واحد والمخطی معذور لا اثم علیه والی هذا اشار المصنف بقوله والمشهور عدم التصویب بل هو مجمع علیه من اصحابنا الامامیة رضوان الله علیهم علی ما نسب الیهم العلامة فی النهایة والشهید الثانی فی التمهید علی ما نقل عنه فاطلاق الشهرة علی الاجماع کما وقع عن المصنف لا یخلو عن تامّل و ما یظهر من الشیخ فی العدة من ان من اخطأ فی الاجتهاد فهو مخطی فاسق فهو مأوّل بان ذلک اذا کان الاجتهاد بالرای والقیاس وفیه ان المجتهد بالرای والقیاس مأثوم اخطأ او اصاب فلا وجه لتخصیص الاثم والفسق بصورة الخطاء ثم ان القائلین بعدم التصویب من العامة اختلفوا فقال ان الله تعالی لم ینصب دلیلا علی ذلک الحکم المعین لهم بل یحصل الوقوف علیه اتفاقا کالدفین یعثر علیه الطالب من غیر قصد فمن اجتهد وعثر علیه واطلع بالاتفاق فله اجران ومن اجتهد ولم یظفر علیه فله اجر واحد لسبب ما تحمل من المشقة وهو التعب فی الطلب وقال بعضهم انه تعالی نصب علیه دلیلا فقیل انه قطعی وقیل انه ظنی والقائلون بالقطعیة اختلفوا فجمهورهم علی ان المجتهد المخطی فیه غیر آثم وذهب بشر المریسی وابو بکر الاصم الی کون المخطی آثما واما القائلون بان الدلیل ظنی اختلفوا ایضا فقیل ان المجتهد لم یکلف باصابة ذلک الدلیل لخفائه وغموضه فالمخطی معذور ماجور وقیل انه مامور بطلبه اولا فان اخطأ وغلب علی ظنه شیء آخر انقلب التکلیف وسقط عنه الاثم وذکر کل واحد علی ما اختاره حجة وفی ایرادها تطویل بلا طائل والحق هو ما اختاره اصحابنا والدلیل علیه من وجوه الاول ان الاصل عدم تعدد الحکم وعلی رای المصوبة یتعدد الاحکام الثانی الاجماع المحقق المدعی فی الضوابط الثالث الاجماع المنقول المستفیض بل ادعی التواتر فیه بعض الفضلاء الرابع الآیات فمنها الدالة علی ان فی کل واقعة حکم معین من الله تعالی هی قوله تعالی ومن لم یحکم بما انزل الله وقوله ما فرطنا من الکتاب من شیء وقوله ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین الخامس ما اشار الیه بقوله لشیوع تخطئة السلف بعضهم بعضا بلا نکیر من احد کتخطئة ابن عباس زید بن ثابت وامثال ذلک کثیرة فلو کان کل مجتهد مصیب لما کان لتخطئة بعضهم بعضا وجه والقول بان المراد خطائهم فی الاجتهاد للتقصیر او لانهم لم یکونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر لا یصار الیه بدون الدلیل والسادس ما روی

عن النبي ص ان للمصيب اجرين وللمخطي واحد الرواية هكذا اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله
اجر واحد فلو لم يكن التخطئة وكان كل مجتهد مصيبا لما كان لقوله ص وان اخطأ معنى قيل هذا الخبر وان كان من
الآحاد الا ان الاصحاب تلقوه بالقبول ولم يوجد رادّ له والخامس ما اشار بقوله وللزوم اجتماع النقيضين
وتقرير ذلك بتقريرين احدهما ان احد المجتهدين قد يحكم باثبات الشيء او بحلّه والثاني بنفيه او حرمته فالقول
بتصويب الجميع اجتماع النقيضين وثانيهما لو كان الحكم تابعا لظن المجتهد فاذا اجتهد وحصل له الظن يقطع ان
حكم الله هو والظن باق كما كان والا لامتنع الرجوع من اجتهاد الى اجتهاد اقوى منه والحال ان الرجوع
يصح فيكون قاطعا بالحكم حين كونه ظانا وهو الجمع بين النقيضين وغير ذلك من الدلائل كقول امير المؤمنين ع
في نهج البلاغة الدال على بطلان التصويب وان شئت الاطلاع فارجع الى المطولات وهو اي لزوم اجتماع
النقيضين مشترك بين قول التصويب والتخطئة لاختلاف المتعلق حاصله انه جواب عن قولهم ان اجتماع
النقيضين كما يلزم على قول التصويب يلزم على قول التخطئة ايضا تقريره ان الاجماع منعقد على وجوب
اتباع الظن فاذا ظن المجتهد وجوب شيء او حرمته فيجب ذلك الشيء او يحرم قطعا فقد اجتمع الظن والقطع فيلزم
اجتماع النقيضين وتقرير الجواب ان هذا الايراد غير وارد على المخطئة لان متعلق القطع والظن على قولهم مختلف
فالظن متعلق بالوجوب او الحرمة والقطع متعلق بوجوب اتباع الظن وتحريم مخالفته كما اذا ادى الاجتهاد
الى حرمة النبيذ مثلا فالظن يتعلق بحرمته لا القطع لعدم الاجماع على حرمته وانما القطع يتعلق بوجوب العمل على
ما ادى اليه الاجتهاد وتحريم مخالفته فلا يكون الشيء الواحد مقطوعا ومظنونا حتى يجتمع النقيضان ولاستلزام
عطف على قوله للزوم لا على قوله لاختلاف وهو دليل آخر على بطلان التصويب اعتقاد كل منهما
اي من المجتهدين رجحان اماراته تخطئة احدهما فيه اي في اعتقاد الرجحان فقوله رجحان منصوب على انه
مفعول الاعتقاد وقوله تخطئة احدهما منصوب على انه مفعول الاستلزام حاصله ان المجتهدين اذا اختلفا
في حكم مثلا اعتقد كل منهما ان اماراته راجحة على امارات الآخر واعتقاد كل واحد من المجتهدين رجحان
اماراته يستلزم تخطئة امارات الآخر لانه ان كان امارات كل واحد منهما راجحة فلا معنى لاختلافهما وان كانت كلاهما
مرجوحتين فكلا المجتهدين مخطئان فلا يكون كل مجتهد مصيب وفيه بحث في كل من الادلة المسطورة وبيانه
اما في الدليل الاول للمصنف فلانه لا يلزم من تخطئة السلف بعضهم بعضا التخطئة في نفس الحكم لاحتمال ان
تخطئتهم لاعتقاد انهم قصروا في الاجتهاد او لاعتقاد انهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد او للخطأ في تعيين النص او

اجماع وقد عرفت ان هذا الاحتمال خلاف الاعتبار اليه الدليل الاتي الثاني فاتوا فمنع الرواية وثانيا انا نسلم دلالتها
على انقسام الاجتهاد الى الصواب والخطاء في نفس الحكم بل يجوز ان يكون المراد بالمخطي المخطي في الشرائط فانه له اجر
واحد فانه مخطي ابتداء او مصيب انتهاء بخلاف المصيب في الشرائط فانه له اجران فانه مصيب ابتداء وانتهاء
وفيه قد عرفت ان الاصحاب قد تلقوا الرواية بالقبول فعدم تسليمها مكابرة وسياق الرواية وسياقها
مانع من ان يراد بالمخطي والمصيب المخطي والمصيب في الشرائط كما لا يخفى على من له انس بكلام العرب واما ثالثا
فلان متعلق القطع والظن مختلف على راي المصوبة ايضا فالظن متعلق بكون الدليل دليلا والقطع متعلق بنفس الحكم
وفيه انه ان كان المراد بكون الدليل دليلا انه بنفس مقدمات الدليل حجية فالظن بها يستلزم الظن بالمدلول فتعلق
القطع بها يستلزم اجتماع النقيضين وان كان المراد به ان اتصاف تلك المقدمات بوصف الدلالة ظنية فلا يخفى
عليك ان اتصاف الدليل بوصف الدلالة قطعي في جميع الدلائل سواء كانت ظنية او قطعية فالقول بان ذلك
الاتصاف ظني لا معنى له واما رابعا فلان المخطية في الامارة لا يوجب التخطية في نفس الحكم ولو سلم فالتخطية بحسب
الاعتقاد ولا يوجب الخطاء في نفس الامر وفيه ما فيه ويلزم المعتزلة المخطئة بالنصب على المفعولية وكذا الكل من
قال بالحسن والقبح العقليين عند تغير الرأي اي راي المجتهد سبق بالرفع على الفاعلية امر المقلد بالكسر والمقلد
بالفتح حاصله ان المجتهد مامور باتباع ظنه والمقلد مامور باتباع المجتهد فاذا تغير راي المجتهد ورجع عن قوله
الاول فيكون القول الاول خطاء فيلزم ان المقلد بالكسر والمقلد بالفتح كانا سابقا مامورين بالخطاء وهو ممتنع
عقلا وفيه تامل وجه التامل على ما في الحاشية ان هذا الالزام على المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهدين فان
الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان مامورا به فتامل فصل في بيان شرائط الاجتهاد ولا بد لمن يجتهد في مسئلة من
تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها اي في المسئلة من العلوم العربية كالعلم باللغة والصرف والنحو وذلك
لان استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وهما عربيان فيعرف مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها
التي تتغير بها معاني المفردات بالماضي والحال والاستقبال والامر والنهي وغيرها تعرف بعلم الصرف ومعاني
المفردات التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية تعرف بعلم النحو والعلم بجميع ذلك
اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالذين سمعوا الخطابات وحاوروا مع النبي صلى الله عليه وسلم والائمة منهم واما بسبب
انه تعلم من افواه الرجال وممارسته كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بسبب انه رجع الى الكتب المؤلفة في
ذلك [illegible] العرب القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن له تحصيل مراد الشارع

Scanned by TapScanner

والائمة بتتبع كلماتهم و مزاولتها لان المراد بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم على ما قال بعض المحققين هو معرفة
مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باتي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا
ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في تلك العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ واما علم
المعاني والبيان والبديع فلا يتوقف الاجتهاد عليه نعم لا بد له من الدراية بحيث يميز الكلام الركيك
خلاف الاستعمال عن غيره لان المعصوم لا يصدر منه الركيك المخالف للاستعمال كما استعرفت
في مبحث التراجيح نعم يمكن ان يقال ان اصول الفقه موقوف على جملة من مباحث المعاني والبيان كالحقيقة
والمجاز وغيرهما كما مر في صدر الكتاب فيكون الفقه ايضا موقوفا على تلك الجملة بواسطة اصول الفقه و
المنطق لان استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى النظر والاستدلال وترتيب المقدمات واخراج
النتائج منها والتميز بين صحيح النظر وفاسده وهو لا يحصل الا بالمنطق وما يقال لو كان المنطق عاصما عن [illegible] لما
لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف لا يعبأ به لان المراد ان المنطق يعصم عن الخطاء في الاغلب و بالنسبة
الى من لا يعلمه وحين مراعاة قوانينه والا فالانسان جائز الخطاء غير معصوم في كل مرحلة وباب الا من عصمه
الله تعالى والاصول اي اصول الفقه لانه ما لم يعرف الاوامر والنواهي والعموم والخصوص وان الامر
للوجوب والنهي للتحريم والعام قد يخصص وغير ذلك من المقاصد الاصولية التي يتوقف عليها استنباط
المسائل الفقهية كيف يستنبطها ولذا قال بعض المحققين ان معرفة اصول الفقه من اهم العلوم للمجتهد
لا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد معرفة جميع ذلك على سبيل الاجتهاد على كل اصل منها لكثرة الخلافات
فيها لا كما يتوهمه القاصرون بل قال بعض المحققين لا بد من الاجتهاد في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا
مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والغنية ونحو ذلك ويكفي الظن في الاصول فيما لم يمكن
فيه تحصيل العلم والقول بحصول العلم مطلقا لا يخلو عن تأمل كما نبه عليه بعضهم هذا واما معرفة فروع الفقه التي
يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكن يتعين معرفتها على التوصل اليه واما معرفة اصول العقائد اي المعارف
الخمس والعقائد بها فلا يتوقف عليها حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض انه
كان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن و
وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يبطل
ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني كما حققه بعض محققي المتأخرين و

Scanned by TapScanner

واعترض عليه المحقق الخوانساري بانه لا يمكن حصول الاعتقاد و[illegible] بان هذا الحكم [illegible] بالشارع [illegible]
بوجود الصانع و[illegible] بالنبوة وبصدق الشارع وكونه ما جاء من الكتب [illegible]
السنة واكثر [illegible] الاعتقاد بالحكم [illegible]
من ذلك [illegible] الاعتقاد بالحكم والاجتهاد [illegible] الاعتقاد بالحكم حتى الظني [illegible] من الاجتهاد [illegible]
على تخريج الاحكام [illegible] بالقواعد المقررة [illegible] الاجتهاد [illegible]
فاذا استخرج مسئلة من المسائل بتلك القواعد [illegible] ان هذا الذي [illegible]
في الاجتهاد [illegible] الاعتقاد [illegible]
على المعارف [illegible] بالاطلاق [illegible]
يتوقف عليها المسئلة [illegible]
ارادة خلاف الظاهر [illegible] الاصول [illegible]
معرفة [illegible] الكتاب [illegible]
من علم الكلام [illegible] تفسير [illegible]
لكن لا [illegible] الاحكام [illegible] القرآن [illegible]
[illegible] الاحكام [illegible] الحديث [illegible] الاجتهاد
العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام [illegible] الاجتهاد [illegible]
[illegible] الى الكتب [illegible] كالكافي والفقيه والاستبصار والتهذيب [illegible]
الى الكتب [illegible] الاحاديث [illegible] الرجال [illegible]
الى كتب الرجال [illegible] الرجال [illegible]
[illegible] من الكتب [illegible] بكتب الرجال [illegible]
[illegible] في الاجتهاد [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] لتحصيل [illegible] في الاستدلال [illegible]
خلاف [illegible] في تعريف الاجتهاد [illegible]
في الاجتهاد [illegible] القدسية [illegible]

لا يكون مجتهدا وان حصل لغيرها من الاسباب والشرائط وقد ذكروا شروطا اخرى للاجتهاد مذكورة في المطولات تركناها لعدم كونها حقيقة شروطا للاجتهاد كما صرح بعض المحققين ولا يجب على المجتهد تكرار النظر بتكرر القضية اعلم انهم اختلفوا في انه اذا تكرر الواقعة فهل يجب على المجتهد تجديد النظر في كل واقعة وردت عنده ام لا بل يعمل على الاجتهاد السابق فيها اقوال ثالثها الا اي يجب عليه تجديد النظر اذا لم يتذكر دليل المسألة ومأخذها فان وافق رأيه على ما اجتهد اولا فيعمل عليه والا فيعمل على الرأي الثاني وثالثها يجب تجديد النظر ان مضى زمان تغير حاله بجواز معه زيادة قوته واطلاعه على المأخذ لسبب كثرة الممارسة والاخلاد والاقرب مع عدم وجوب التجديد ما لم يعتقد بطلان دليله الاول ولم يعرض له شك ايضا في المسألة بحيث زال الظن وتساوى الطرفان فان اعتقد بطلان الدليل الاول او عرض له شك فيجب عليه تجديد النظر والدليل على عدم الوجوب اصالة العدم واستصحاب الحكم السابق واليه اشار المصنف بقوله بل يستصحب الحكم السابق وايضا لزوم العسر والحرج ينفي تجديد النظر ودليل انه يحتمل ان يتغير الرأي بالنظر فبهذا الاحتمال يجب تجديد النظر فهو مدفوع بان مجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن الحاصل بالاجتهاد الاول كما لا يخفى وتفصيل اي القول بالتفصيل بانه يجب ان مضى زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد خبر لقوله والتفصيل والاجتهاد وتجاسر فانه لا يخلو اما انه لا يجوز له فلانه يجب على المجتهد مطلقا العمل على ظنه واما انه لا يخفى لغيره فلعدم الوثوق على قوله وقد مر ما يتعلق بهذا في تضاعيف الفصل السابق وهذا فصل في ذكر المجتهد المتجزي يقلد فيما لم يتجز فيه اذا ضاق وقته عن الاجتهاد فيما لم يتجز فيه او عجز عن الاجتهاد وتخير تقليد الافضل متعين عندنا جائز الا لكون ظن الافضل اقوى من غيره واتباع اقوى الظنون واجب عقلا والعلم والمشهور وجوب تقليد الاعلم فيما كان الاعلم مخالفا للغير الاظهر ويظهر من المصنف الاجماع عليه عن البعض التخيير بينهما ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم وفيما كان الاعلم موافقا لغيره فلم يقل احد بوجوب تقليد الاعلم في المخالفة بعدم لزوم تقليد الاعلم عند التوافق وذهب اكثر العامة المخالفون لنا بجمهورهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل وبعض احمد وغيره منع بل يجب النظر في الارجح ويتخير المقلد مع التساوي اي مع تساوي المجتهدين في العلم والفضل والورع كالمجتهد مع التعارض اي تعارض الدليلين وتكافؤهما اي تماثلهما يعني كما ان المجتهد عند تعارض الدليلين وتكافؤهما يتخير ايهما شاء اختار كذا المقلد عند وجود المجتهدين المتساويين في العلم والورع يقلد ايهما شاء ولو ان المجتهدين اذا كان احدهما اورع والآخر اعلم ففي ايهما يقلد خلاف والمشهور تقديم الاعلم على الاورع عند تعارضهما قال المحقق قدس سره يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بلا علم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر

فصل هل يكفي التقليد في الاصول اي اصول الدين ام يجب النظر فيها ولا يجوز التقليد او يحرم النظر ويجب التقليد وهذه المسألة من مشكلات المسائل في الفن ولضيق الوقت وكلال البال اخترنا ذكرها مشتملا

Scanned by TapScanner

فاقتصرنا على شرح كلام الماتن لكن بالجملة القول بوجوب النظر ولو بالدليل الاجمالي على حسب الطاقة والوسعة موجّه
لو كان متمكنا عليه والا يلزم التكليف بما لا يطاق والله يعلم بالصواب للاول اي القائل بكفاية التقليد
والثالث اي القائل بحرمة التقليد لزوم الدور لو وجب اي النظر وذكر في تقرير الدور وجوه منها ان وجوب
النظر في معرفة الله تعالى المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله تعالى وعلى انه يجب امتثال امره
معرفته تعالى كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفته تعالى فيلزم الدور ومنها ان وجوب النظر نظري يحتاج الى وجوب
النظر ومنها وجوبه نظري فيتوقف على نظر آخر ولا نظر يتوقف على وجوبه فيلزم الدور والاكتفاء اي النبي من الكفار
بكلمتي الشهادة وكان حكمهم بالاسلام بمجرد التلفظ بالشهادتين بلا تكليف استدلال ولو كان الاستدلال واجبا
لكلفهم به ولنقل الينا القضاء بالعادة وقوله عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم
قدرتهن على الاستدلال ولفظة على تدل على الوجوب وتحريم النظر ونهيه اي نهي النبي الصحابة عن الكلام في مسئلة
القدر روي انه خرج على صحابه فرآهم يتكلمون في مسئلة القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم
لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا فعلم ان النظر منهيا عنه [illegible]
وعدم نقل الاستدلال على مسائل الاصول الالهية عن احد منهم اي من الصحابة مع علو شأنهم اي من الصحابة احد ابدا
الاستدلال فلو كان النظر واجبا لاشتغلوا بالاستدلال ولامروا غيرهم لوجب النظر عليهم لاشتغلوا بالاستدلال ولامروا غيرهم به
ونقل الينا ايضا لتوفر الدواعي كما نقل الينا اشتغالهم بالفروع وامرهم غيرهم بها وان الاصول اغمض ادلة من
الفروع فهي اولى بالتقليد اي ادلة المسائل الاصولية امور عقلية ادق واغمض من دلائل الفروع فاذا كانت سهلة
وجب التقليد في الفروع التي هي اسهل وجب التقليد في الاصول التي هي في غاية الدقة والمتانة بطريق اولى
وان الشبهات في الاصول كثيرة غزيرة الشيوع دون التقليد فيها مظنة الوقوع في الضلالة بسبب تلك الشبهات والتقليد
اسلم من النظر فيها اذ لا خوف وقوع الضلالة فيه فحرم النظر وجب التقليد وان قول من يوثق به كالنبي ع و
الامام بل العدل العارف لو يقع في النفس ما لم تفيده هذه الدلائل المدونة في علم الكلام التي هي موقوفة على مقدمات
نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا تخلص عنها الا من ايده الله بتوفيقه [illegible] قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون مطلق غير مقيد بالفروع فيشمل الاصول ايضا وللثاني اي القائل بوجوب النظر وحرمة التقليد ذم التقليد
في الكتاب المجيد في مواضع كثيرة منها قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه
آباءنا او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقوله تعالى اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا وقالوا

لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام آتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا آباءنا
وانا على آثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وانا
على آثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم فانظر كيف كان
عاقبة المكذبين فهذه الآيات تدل على حرمة التقليد لكن خرجت الفروع والتقليد فيها عن عموم هذه الآيات بالاجماع
فان علماءنا قد اجمعوا على جواز التقليد في الفروع لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والا يلزم العسر والحرج الشديد على
تقدير وجوب الاجتهاد على كل واحد علينا يوجب الاختلال في نظام العالم ولما خرجت الفروع عن عموم الآيات فبقيت
الاصول على حالها في المنع عن التقليد فيحرم التقليد فيها ولايجاب الله النظر على النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله اوجب
الله العلم على النبي صلى الله عليه وسلم لان الامر للوجوب والعلم لا يحصل الا بالنظر فيجب النظر واذا وجب النظر على النبي صلى الله عليه وسلم فالامة اولى بالوجوب
لكونها اخس رتبة منه صلى الله عليه وسلم او لانه لما وجب النظر على النبي وجب على امته ايضا للتاسي اي لوجوب تاسي الامة بالنبي لقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وللاجماع على وجوب العلم باصول الدين صرح بالاجماع العقدي والعلامة في
الباب الحادي عشر من مختصر المصباح وغيرها قال العلامة في ذلك الباب اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى
وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد
من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب
الدائم انتهى والتقليد لا يحصل اي العلم لجواز الكذب على المقلد بالفتح لعدم كونه معصوما فكيف يحصل العلم به
ولاجتماع النقيضين عطف على الجواز لا على الكذب اي لو حصل العلم بالتقليد لزم اجتماع النقيضين في
المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه فان من قلد مقلدا بالفتح بحدوث العالم افيد العلم به ومن قلد
مقلدا بقدمه افاد ايضا العلم فيلزم كون العالم قديما حادثا قطعا وهذا هو اجتماع النقيضين والخروج عن التقليد
بالجر عطف على ما سبق يعني لو حصل العلم بالتقليد لزم الخروج من التقليد تقريره انه لا بد في التقليد من العلم بصدق
المخبر وهو ليس بضروري فهو نظري لا محالة والنظري يحتاج الى الدليل فلما احتاج الى الدليل لم يبق التقليد لانه قبول
قول الغير بلا دليل فتامل فيه وغير ذلك من الوجوه تركناها مخافة الاطناب لما فرغ عن ادلة المذهب شرع في الجواب
عن ادلة القول الاول والثالث فقال ووجوب النظر عندنا عقلي لا شرعي كما ذهبت اليه الاشاعرة حاصله انه جواب
عن قولهم لو وجب النظر لزم الدور وتقرير الجواب ان وجوب النظر عندنا عقلي لا يتوقف على شيء حتى يلزم الدور لان العقل
يحكم بوجوبه لكونه دافعا للخوف المظنون وكل ما كان كذلك فهو واجب عقلا بخلاف الاشاعرة فعندهم وجوب النظر شرعي

Scanned by TapScanner

لتوقفه على ايجاب الشرع اياه فلم يلزم الدور عندنا والاكتفاء بالشهادتين واجراء احكام الاسلام بالشهادتين بعقولهم جواب
عن قولهم ان النبي قد كان يكتفي من الكفار بالشهادتين بدون تحقيق الاستدلال فحاصل الجواب ان النبي كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة
لاجل انه اعتمد على ما ينقدح بعقولهم لانهم كانوا عاقلين بالدلائل بسبب نظرهم الى معجزاته ومعاينة اخلاقه الحسنة وسجاياه
بحيث اطمأنت بها نفوسهم وليس المراد بالدليل الا ما تطمئن به النفس وهو كان معلوما منهم ولذا اكتفى منهم بالشهادتين ومحاجة
المجاز بين كلام ابي سفيان الثوري جواب عن قولهم حكي عن ابي سفيان تجرد ومنع ونقل عنه ما يضعف في باب
هو حكايته ويجاب عنه بانه عن تحريك الناظر للاعتقاد بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم وما ذكر من حكاية
ان عمر بن عبد العزيز لما ثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عمر قال الله هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل
من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز والمناسب للمقام بهذه الحكاية الا ان يراد بدين العجائز
واحد لا بحث بالقواطع التي استدل بها ولو سلم فعصبيته ايضا على ما نشأ من العجائز لا قدح على الاستدلال التي تطمئن
به النفس ويدل عليه ما مر من حكاية عمر بن عبد العزيز المعتزلي فان فيها نوعا من الاستدلال كما لا يخفى ولعل المراد
بدين العجائز المبادرة في الاطاعة بلا تقليد في اوامره ونواهيه تعالى والاعتقاد الخالص كما هو عادة النساء العجائز لان
المراد به المنع عن التطويل والاكتفاء بالتقليد كما فهم والنهي للصحابة عن الجدال بغير الحق جواب عن قولهم ان النبي نهى الصحابة عن
الكلام في مسئلة القدر وحاصله ان النهي وقع من الصحابة عن الجدال الباطل الا عن الحق لان الجدال الغالب منه حظ النفس او نحوه
ترويج الباطلات ويكون فيه تضييع في الاوقات وربما يكون حراما واما الجدال الحق فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي
احسن والاجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولكن لا يشترط الا اظهار الحق وتنبيه المعرفة فلم ينه النبي عنه كيف وقد مدح
سبحانه اهل النظر في كتابه العزيز حيث قال ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب الذين
يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا واما النهي عن الخوض في
مسئلة القدر والخوض فيها لا يستلزم النهي في المعارف الحقة لان القدر الذي كلفنا به هو ما يبلغ اليه عقولنا واما مسئلة
القدر واسراره مما لا يقدر عقولنا البلوغ اليها فلذا منعنا بالنظر فيها بخصوصها وعدم النقل اي عدم نقل الاستدلال
وعدم الالزام اي لم يامر الصحابة بعضهم بعضا بالاستدلال لو عرج الاعراب اولا استدلال عندهم مع قلة الشبهة في
زمانهم بخلاف زماننا وحاصله انه جواب عن قولهم لم ينقل الاستدلال عن الصحابة البتة ولم يامر بعضهم بعضا ولو كان لنقل
البتة وحاصل الجواب انه منع اولا عدم النقل وعدم الامر لان الكتاب المجيد مملوء من المناظرات مع الكفار وقع من الانبياء
السابقين وامر الله تعالى نبينا ايضا بقوله وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والاخبار التي وردت في المناظرات

Scanned by TapScanner

اہل الكتاب سيما اصحاب الائمة ع وردوا عنهم ومباحثتهم مع الزنادقة وامرهم اصحابهم بذلك وثانيا لو سلّم عدم النقل نقول
ان اصحاب النبي صلعم لم يكونوا محتاجين الى النظر لان الامر عندهم كان واضحا لمشاهدتهم المعجزات الباهرة وكان الامر عليهم سهلا لصفاء
اذهانهم مع ان الشبهات والشكوك التي حصلت في زماننا كانت اقل في زمانهم فلذا لم يامر بعضهم بعضا بالاستدلال
لا لان النظر لم يكن عليهم واجبا كما فهم المستدل والاغمضية بالتطمن به النفس ممنوعة جواب عن قولهم ان الاصول اغمض
ادلة من الفروع فهي اولى بالتقليد حاصل الجواب ان كون ادلة الاصول التي تطمئن بها النفس اغمض ممنوع بل انما
هي اي الاغمضية فيما اي في الادلة التي يروى غموضه ولا تكليف للناس بها وانما يجب الغور فيها الدقيقة والنظر فيها
لمن كان قابلا لها من العلماء الحرسة للدين الحامين المرغمين لانوف الجاحدين المبطلين والمظنة اي مظنة الوقوع
في الضلالة تجري في المقلد بالفتح هذا جواب عن قولهم في النظر مظنة الوقوع في الضلالة حاصله ان تلك المظنة كما تحصل
للمقلد بالكسر كذا يحصل للمقلد بالفتح ايضا فيحرم عليه النظر كما قلتم فيجب التقليد عليه ايضا فننقل في مقلده ايضا كك فيتسلسل
او ينتهي الى ناظر في الاستدلال غير مقلد فيلزم المحذور المذكور وهو مظنة الوقوع في الضلالة مع زيادة احتمال كذب
اي كذب المقلد الناظر بخلاف ما اذا نظر في الاستدلال بدون التقليد لان فيه ليس هذا الاحتمال فيكون النظر اولى من
التقليد والرجوع الى المعصوم كالنبي والامام ع ليس تقليدا هذا جواب عن قولهم ان قول من يوثق به كالنبي والامام
والعدل العارف اوقع في النفس حاصل الجواب ان الرجوع الى المعصوم لا يسمى تقليدا بل هو قول مع الدليل لقطعية
الصدور وهو ممن يمتنع عليه الكذب فيخرج عن محل النزاع والاوقعية في غيره اي غير المعصوم ممنوعة اي كون كلام غير المعصوم
من العدل العارف اوقع في النفس ممنوع لاحتمال الخطاء فيه لعدم عصمته والسؤال عن البشرية الانبياء السابقين هذا
جواب عن مستند الملهم بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون حاصل الجواب ان المراد بالسؤال الذي تضمن عليه
الآية هو السؤال عن البشرية الانبياء وكونهم رجالا كما يدل عليه صدر الآية وهو قوله تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي
اليهم ليس المراد بالسؤال السؤال عن الاصول ولا عن الفروع واجيب بوجوه اخرى ايضا وهذه خلاصة ادلة الطرفين
وللبحث في اكثرها مجال مذكور في المطولات ان شئت فارجع اليها والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني حاصل هذا البحث
يرجع الى انه هل يشترط القطع في اصول الدين حتى يجب النظر فيه ويحرم التقليد ام يكفي الظن فيها فيسوغ التقليد فلا
يجب النظر واثباته اي القطع مشكل لتعارض الادلة من الجانبين لا يخفى عليك ان الظاهر من كلام المصنف
كفاية الظن باصول الدين وعليه جماعة من الاعلام كالمحقق الطوسي في بعض رسائله وفي فصوله كما نقل عنه والمولى
الورع المقدس الاردبيلي والعلامة المجلسي وقال العلامة في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان علمهم في اصول الدين

وخبر وعد على اخبار الآحاد ولا ريب ان اخبار الآحاد لا تفيد الا الظن فتامل وبالله الاعتصام واليه المرجع ومنه الوصول
الى المرام المنهج الخامس ويختم عليه الرسالة في الترجيحات التي يحتاج اليها الفقهاء في استنباط الاحكام وايراد
الجمع باعتبار التعدد الانواع الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح تقديم امارة
وهو ما يفيد الظن على امارة اخرى عند تعارض الامارتين في العمل متعلق بالتقديم اي
متعلق بالعمل اي بمقتضى تلك الامارة من الحكم وعرفه الحاجبي بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها الا انه يرد عليه
ان هذا الاقتران هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح تسمية الشيء باسم السبب ولهذا عدل عنه المصنف قال
بعض المحققين ان هذا التعريف لنفس الامارة الراجحة وتعريف المصنف تعريف لفعل المجتهد فلا وجه لترجيح احدهما على الآخر ولا
تعارض في قطعيين لاجتماع النقيضين لانه لو تعارض القطعيان لثبت مقتضاهما وهو اجتماع النقيضين ولا تعارض
في قطعي وظني لان الظن يضمحل عند القطع والعلم العارض بخلافه وهو مطابق لما في مختصر الحاجبي وشرحه للعضدي واعترض عليه
بان التعارض بين الدليلين لا يكون في الواقع فان الشارع جل شانه من ان يورد دليلين متناقضين على حكمين متناقضين
فلا بد ان يكون احدهما ناسخا للآخر لكن اذا لم يعلم التاريخ يتوهم التعارض فيهما بحسب الظاهر فالتعارض ليس الا بحسب
وهنا السبب عدم العلم بالتاريخ وكما ان القطعي يفيد ثبوت مقتضاه قطعا كذلك الظني يقتضي ثبوت مقتضاه ظنا وكما ان اجتماع
النقيضين بحسب القطع محال كذلك بحسب الظن فتخصيص التعارض بالظنيين دون القطعيين تحكم محض نعم ان الترجيح
تجري في كل الامارات لكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فقال المصنف قدس سره والترجيح في النقليين
اي الخبرين اما بالسند وهو عبارة عن رواة الاخبار او المتن والمراد به اللفظ الذي يتقوم به معنى الحديث بان يكون
احدهما محكما والآخر متشابها او المدلول وهو الحكم الذي يدل عليه الخبر من الاباحة والتحريم وغيرهما او الخارج من غير
المذكورات كموافقة احد الخبرين لعمل الاكثر دون الآخر كما ستعرف فالسند اي الترجيح من جهة السند من وجوه
الاول بالعلو اي علو السند وهو يرجح على غيره والمراد بعلو السند ان يكون وسائط احد الخبرين التي بين الراوي
المروي له او الامام المروي عنه اقل بالنسبة الى وسائط الخبر الآخر كان يكون وسائط احد الخبرين عشرة رواة وبعض
عشرين راويا وانما رجح علو الاسناد على غيره لان ما كان وسائطه اقل كان تطرق احتمال الكذب والغلط و
السهو وغيرها اقل مما كثرت وسائطه وما قال الشارح الخوانساري من ان المراد بالعلو علو السند تحقيقه تحقيق الفاضل
بعد اعطائنا لم نقف على التصريح بهذا المراد في كلام المحققين قال العلامة في النهاية علو الاسناد ووجه كان
راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل لانه موجب لاعتبار وجوده

Scanned by TapScanner

واعترض عليه شيخنا صاحب المعالم بان هذا الكلام ليس بشيء لان تأثير السند في تقليله غير معقول واجاب بانه المصنف
في الحاشية بان ظني ان هذا المعترض لم يفهم ما قصده العلامة طاب ثراه لان مراده قدس سره ان عالي السند
قد يضعف الاعتماد عليه بندور طول العمر زيادة على العادة كما لو نقل بعض اهل عصرنا عن الشيخ حديثا رجال سنده سبعة
مثلا فان تطرق احتمال الكذب او الغلط اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثنا عشر رجلا مثلا لندرة
التعمر الى ما يزيد على مائة سنة الا الى ما ينقص ومن هذا القبيل طعن بعض المحدثين في الاحاديث المسلسلة بالامام او غيره
لندرة تحقق ذلك الاتفاق فيضعف الاعتماد عليه انتهى واجاب الشارح الحرفوشي من قبل صاحب المعالم وايد
كلامه وقال ان المراد بعلو الاسناد لا ندرة تحققه وايضا لا ينحصر علو الاسناد في ذلك فلا يضعف عليه الاعتماد مطلقا
اقول قد عرفت ان هذه الارادة من العلوم التي التصريح بها في كلام المحققين وايضا العلامة لم يصرح بانحصار علو الاسناد
في ذلك بل قال انه مرجح باعتبار ندرته ولا دخل له في الانحصار بل يعني تحقق ذلك الندور يضعف الاعتماد عليه
فهذا برق الوجه الثاني من مرجحات السند كثرة الرواة اي يكون رواة احد الخبرين في كل طبقة اكثر عددا من رواة
الخبر الآخر فيرجح الاول على الثاني لان ما رواته اكثر يقوى الظن به لكون العدد الاكثر ابعد عن الخطأ من الاقل
ولان خبر كل واحد منهم يفيد الظن فبحصول الظنون الكثيرة فيحصل التعاضد في الظن هذا هو الذي قد ينتهي الى
التواتر المفيد لليقين وخالف بعض العامة في ترجيح كثرة الرواة على غيره ومستندهم ضعيف لا يعبأ به
الثالث الصفات اي راوي احد الخبرين باوصاف توجب رجحان الظن والصدق به بالنسبة الى راوي الآخر مثل
زيادة الثقة بان يكون الوثوق براوي احد الخبرين ازيد من الآخر وزيادة الفقاهة بان يكون راوي احدهما
اكثر فقاهة من الآخر والعربية بان يكون الراوي لاحدهما اكثر معرفة بالعربية من الثاني والفطانة فالخبر الذي
راويه اكمل فطانة يرجح على الخبر الذي راويه ليس كذلك والورع فما كان راويه ازيد في الورع والتقوى
يرجح على ما ليس كذلك والضبط بان يكون الضبط والحفظ لراوي احد الخبرين ازيد من الآخر فيرجح الاول على
الثاني ولا يخفى وجه الترجيح في جميع ما ذكر لانها توجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فبهذا يحصل الفرق بين العالم
والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة ويطلب
تزكية الواحد او الاثنين او الاكثر وامور اخرى مثل كون احد الراويين مباشرا للقضية دون الآخر وهكذا اشار اليه
بقوله وكثرة المزكين اي يكون المزكون لاحد الراويين اكثر من الآخر واعلميتهم اي يكون المزكون لاحدهما اعلم
من المزكي الآخر واعلميتهم بالرجال اي يكون المزكون لاحد الراويين اعلم باحوال رجال السند من الآخر ويكون

اى يكون الراوى لاحد الخبرين مباشرا للقضية دون الآخر فيقدم على الآخر كما قدم رواية ابى رافع ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال اى غير محرم على رواية ابن عباس بانه تزوجها وهو محرم لان ابا رافع كان سفيرا بين النبى صلى الله عليه وسلم فهو اعلم بالقضية من ابن عباس والمشافهة بان يكون راوى احد الخبرين مشافها للمروى عنه دون الآخر فيقدم الاول على الثانى كما قدم رواية قاسم بن محمد بن ابى بكر عن عائشة ان بريرة عتقت وكان زوجها حرا على رواية الاسود انها عتقت وكان زوجها عبدا فان عائشة كانت عمة قاسم وهو سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه كان سمع من وراء الحجاب لا بالمشافهة والقرب بان يكون راوى احدهما قريبا من المروى عنه حين سماع الرواية عنه والآخر بعيدا بحيث يتفاوت بالبعد السماع عادة فيرجح الاول على الثانى كما رجح رواية ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افرد بالتلبية على رواية غيره انه ثنى بها فان ابن عمر كان تحت ناقته عليه السلام والجزم اى يقدم رواية من قال على سبيل الجزم انه قال كذا على رواية من قال على سبيل الظن انه قال كذا فرواية الجازم ترجح على غيره والحفظ اى يرجح رواية من حفظ الخبر من ظهر القلب على رواية من اعتمد على الكتابة لان اشتباه الخط والنسيان اقل فى الحفظ والتذكر بالنسبة الى الكتابة ومجالسة العلماء والمحدثين اى العلماء مطلقا فان من يجالس العلماء يحصل له استعداد التفهيم والتعقل فيكون الظن الحاصل به اقوى من الحاصل بغيره فيقدم الراوى المجالس لهم على غيره والتحمل بالغا اى يرجح رواية من تحملها حالة البلوغ على من تحملها حالة الصبى ورواها بعد البلوغ فان من تحمل الحديث فى حالة البلوغ يكون الاعتماد على ضبطه اكثر ممن تحمل فى حالة الصغر وعدم التباس الاسم بضعيف او مجهول اى لا يكون الراوى ملتبس الاسم بمن ضعف روايته او بمن هو مجهول حاله كابى بصير فانه ملتبس بين معلوم الحال ومجهوله ومعلوم العدالة وغيره وبالجملة فيقدم رواية من ليس مشتبه الاسم على من هو كذلك

فصل لما فرغ عن الترجيح بحسب السند واما الترجيح بحسب المتن فهو ايضا بوجوه اشار اليه بقوله فالمسند اى الحديث المسند هو الذى ذكر سلسلة رواته الى المعصوم يقدم على الخبر المرسل وهو الذى سقط من اسناده راو واحد او اكثر وانما يرجح المسند على المرسل لاحتمال عدم عدالة الراوى الذى سقط من الاسناد فيضعف الظن به الا اذا علم انه لا يرسل الا عن ثقة وقد مر البحث فيه فى بحث الاخبار فتذكر ويقدم المقرو على المسموع لهذه العبارة محتملات الاول ان يكون المعنى يرجح المقرو على الشيخ بان يقرا التلميذ ويسمعه الشيخ على المسموع منه بان يقرا الشيخ ويسمعه التلميذ والثانى ان يراد بالمقرو مقرو الشيخ اى ما قراه الشيخ وسمعه التلميذ يقدم على المسموع اى مسموع الشيخ بان يقرا التلميذ ويسمعه الشيخ والمعنى الاول مخالف لما قرر من ان اعلى انواع تحمل السماع من الشيخ فتعين الثانى

Scanned by TapScanner

يقدم المسموع من الاصل اي من المعصوم كان يقول الراوي سمعت ابا جعفر ع يقول كذا على المشتبه بالمسموع
وغيره كان يقول الراوي عن الصادق ع فانه مشتبه بل الراوي نفسه سمع عنه ع او سمع الراوي عمن سمع عنه ع ويرجح المؤكد
اي الخبر الذي يتأكد دلالته سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم والتعليق كما
في بعض اخبار القصر تقصر فان لم تفعل فقد خالفت الله ورسوله على العادي اي الخبر الخالي عن التاكيد وكذا الحقيقة
اي ماكان دلالته بعنوان الحقيقة يرجح على المجاز اي ماكان دلالته بعنوان المجاز وكذا اقربه اي ماكان بعنوان
المجاز الاقرب يرجح على البعيد اي ماكان بعنوان المجاز الابعد ويقدم اقله اي اقل المجاز بان يكون في
الخبر مجاز واحد على اكثره اي المجاز بان يكون فيه مجازان او ازيد وهو اي المجاز يرجح على المشترك لان المجاز خير
من الاشتراك والخبر الخاص يقدم على العام لكون دلالة الخاص على مدلوله قطعيا بخلاف العام فان دلالته محتملة
اذ ما من عام الا وقد خص وغير المخصص يرجح عليه اي على المخصص لان العام المخصص اختلف في حجيته وضعف
الاعتماد به بخلاف العام الغير المخصص الباقي على عمومه ويرجح الفصيح على غيره من الركيك لبعيد من الاحتمال لان
الشارع لا يتكلم بالالفاظ البعيدة من الاستعمال فانه افصح فصحاء العرب فانه نطق يقوى بالفصيح لا يقدم الافصح عليه اي على الفصيح لان الفصيح
لا يكون كل كلامه افصح … بل يعتبر الافصحية ايضا كما عن العلامة في التهذيب والتحقيق ان الائمة كان بناؤهم في بيان
الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم وكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم بل عصمتهم يقتضي تكلمهم
مع الناس على سياق واحد فلا يحصل الظن بعدم كون غير الافصح من المعصوم فلا يمكن الترجيح نعم اذا كان احد الخبرين
مشتملا على فصاحة يستبعد صدورها عن غيرهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وغيرها من الخطب
والادعية فلا ريب انه من المرجحات يقوى الظن بها وبالجملة للفصاحة والبلاغة مراتب اعلى مراتبها الاعجاز
وهو مختص بالكتاب الكريم وانزل منه رتبة ما لا يصدر من غير المعصوم كنهج البلاغة والصحيفة السجادية الى غير ذلك
من المراتب وكذا الخبر الفصيح يفاد بفصيح متداول بخلاف الاحتمال ما يظن بعدم صدوره من المعصوم فاذا ورد احد الخبرين متصفا
بهذه المرتبة الاخيرة فلا ريب في مرجحيته كما احقق بعض محققي المتأخرين واذا عرفت هذا فاعلم انه لا
احتياج للمجتهد الى علم المعاني والبيان الا في معرفة ما يتميز به الركيك عن غيره والمنطوق يقدم على المفهوم لكون
دلالة المنطوق اقوى من دلالة المفهوم كما لا يخفى ومفهوم الموافقة يرجح على مفهوم المخالفة لحجية مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة
لان مفهوم المخالفة لم يقل به بعض من قال بمفهوم الموافقة والخبر الدال بدلالة الاقتضاء يقدم على الدال
بدلالة الاشارة والايماء وهو ظاهر لان دلالة الاقتضاء مقصودة بايراد اللفظ ودلالة الاشارة انما تقع …

في علته والمتضمن للتعليل اي الخبر الذي يشتمل على تعليل الحكم يقدم على عديمه اي ما لم يتضمن على التعليل لان ذكر التعليل اكثر اطمينانا بالنسبة الى غيره ولانه يفضي الى المطلوب بسهولة والخبر المنقول باللفظ من غير تغيير في الالفاظ يقدم على ما بمعناه اي على الخبر الذي نقل بالمعنى لان المنقول باللفظ ابعد من تطرق احتمال الخطاء من المنقول بمعناه قال الشيخ ان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وضعف ذلك بان تلك المعرفة شرط جواز النقل بالمعنى لاشتراط المساوات والعام المخصص يقدم على الخاص المأول كما ذكره الشيخ بسبب التاويل والاولى تخصيص العام كثير وتاويل الخاص قليل فصل واما الترجيح بحسب المدلول فالتحريم يقدم على الاباحة اي اذا ورد الخبران المتعارضان ومدلول احدهما التحريم ومدلول الآخر الاباحة فيرجح ما مدلوله التحريم اذ على تقدير العمل بالتحريم يلزم ترك المباح وليس في ترك المباح خوف العقاب بخلاف ما لو عمل على الاباحة فيلزم فيه ارتكاب الحرام وفيه خوف العقاب فيكون القول بالتحريم اولى من القول بالمباح عقلا ونقلا لقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام والخبر الذي مدلوله الاثبات يرجح على الذي مدلوله النفي كخبر بلال ان النبي دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل ولم يصل فيقدم الاول على الثاني وقيل هذا الترجيح منقول عن جمهور العلماء ولان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان الاثبات يثبت فعلا زائدا او يفيد تاسيسا بخلاف النفي فانه ابقاء على العدم الاصلي ومنها اي الخبر الذي تضمن درء الحد ودفعه يقدم على الخبر الموجب له لما فيه من اليسر ونفي العسر والحرج المأمور بهما من الشارع ولان الحد فيه ضرر والضرر منفي والخبر المتضمن على العتق اي عتق العبد مقدم على عدمه اي عدم العتق لو عمل على الترجيح وتاييدا بالاصل ولان الاصل عدم الرقية واما الترجيح بحسب الخارج فالمعتضد بغيره اي الخبر الذي اعتضد بغيره من الادلة وغيرها يرجح على عديمه اي الذي لم يعتضد بغيره لظهور قوة الظن في جانب المعتضد كما لو كان احدهما معتضدا بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار اذ يد من المتاخرين وقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للمتقدمين والآخر موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتاخرين اكثر فحصا واشد دقة نظرا مع معرفتهم لسبق القدماء وقرب عهدهم وتجربتهم مع ذلك قد لم يورث الظن باصابتهم في كل وجه ويتفاوت بتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فربما كان اجتماع القدماء على حديث لاجل شبهة التقية الباعثة على اختفاء الحق لافتقار سالف الزمان ولما ظهر الحال اتضح بالتدريج للمتاخرين فتنبهوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتاخرين فلا بد من التامل والتفحص في ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن

من تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى الظني والقطعي بالاطلاع عليها كما صرح به بعض المحققين فلو كان احد الخبرين اقوى من الآخر فرجح المعتضد بالاقوى على غيره واليه اشار بقوله وكذا اي الخبر الذي عاضده كالاظهر اي يكون معتضدا بالاظهر يرجح على ما معتضده ليس كذلك وكذا مذكور سبب الورود اي الخبر الذي سبب وروده مذكور يرجح على ما لم يذكر فيه ذلك لدلالة ذكر السبب على الاهتمام بالسبب وما اي الخبر الذي عمل به الاعلمون يقدم على الذي عمل به العالمون لان الاعلم اعرف بمواضع الخلل ودقائق الادلة فيقوى الظن به وما اي الخبر الذي دليل تأويله ارجح يقدم على ما ليس كذلك لظهور قوة الظن بذلك وهو تركب المرجحات مثنى وثلاث ورباع فصاعدا اي اذا كان احد الخبرين مشتملا على مرجحين او ازيد وثانيهما على مرجح واحد مثلا او كان كلاهما مشتملين على مرجحين او ازيد لكن مرجحات احدهما اقوى من مرجحات الآخر فارجح على صيغة الامر منهما اي من المرجحات ما هو الاقوى من الترجيحات ما هو اقرب الى التقوى للقول هو تزودوا فان خير الزاد التقوى والحمد لله على تمامه والتوالي المتتابعة والصلوة على سيد رسله واشرف انبيائه وعلى اوليائه على الذي ارتقى على كتف النبي وقمع بنيان الكفر عن اصله بفصاده سيادة [illegible] اللهم احشرنا من موالي بحق محمد وآله الموالي وقد فرغ من نقله الى البياض مؤلفه اقل العباد عملا واكثرهم رجاء [illegible] المعتصم باذيال الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين الراجي شفاعتهم يوم الدين ابو الحسن علي بن السيد تقي الرضوي جعل آخرته خيرا من دنياه وبلغه الى ما تمناه يوم السبت آخر العشرة الاولى من الشهر الثاني من السنة الخامسة من العشر العاشر من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية على صاحبها آلاف التسليم والتحية مبسملا وحامدا ومصليا ومسلما اللهم بارك لي في اموري للدنيا والآخرة بحق محمد وآله الكرام البررة

فهرست کتب مؤلفه شارح مد ظله

اسعاف المأمول شرح زبدة الاصول	سواء السبیل شرح زاد القلیل در مبحث توحید وعدل	حل المغلقات شرح سبع معلقه	ذکر مجید	[illegible] البرهان على [illegible] والعقیان
ازواجیه	ارشاد المبتدئین در آداب تعلیم وتعلم	احسن المواعظ دو جلد اول در مواعظ ثانی در مصائب	شارحیه شرح شافیه در صرف	

قد وقع الفراغ عن طبع هذا الكتاب المستطاب [illegible]

maaablib.org

Scanned by TapScanner



maablib.org

Scanned by TapScanner